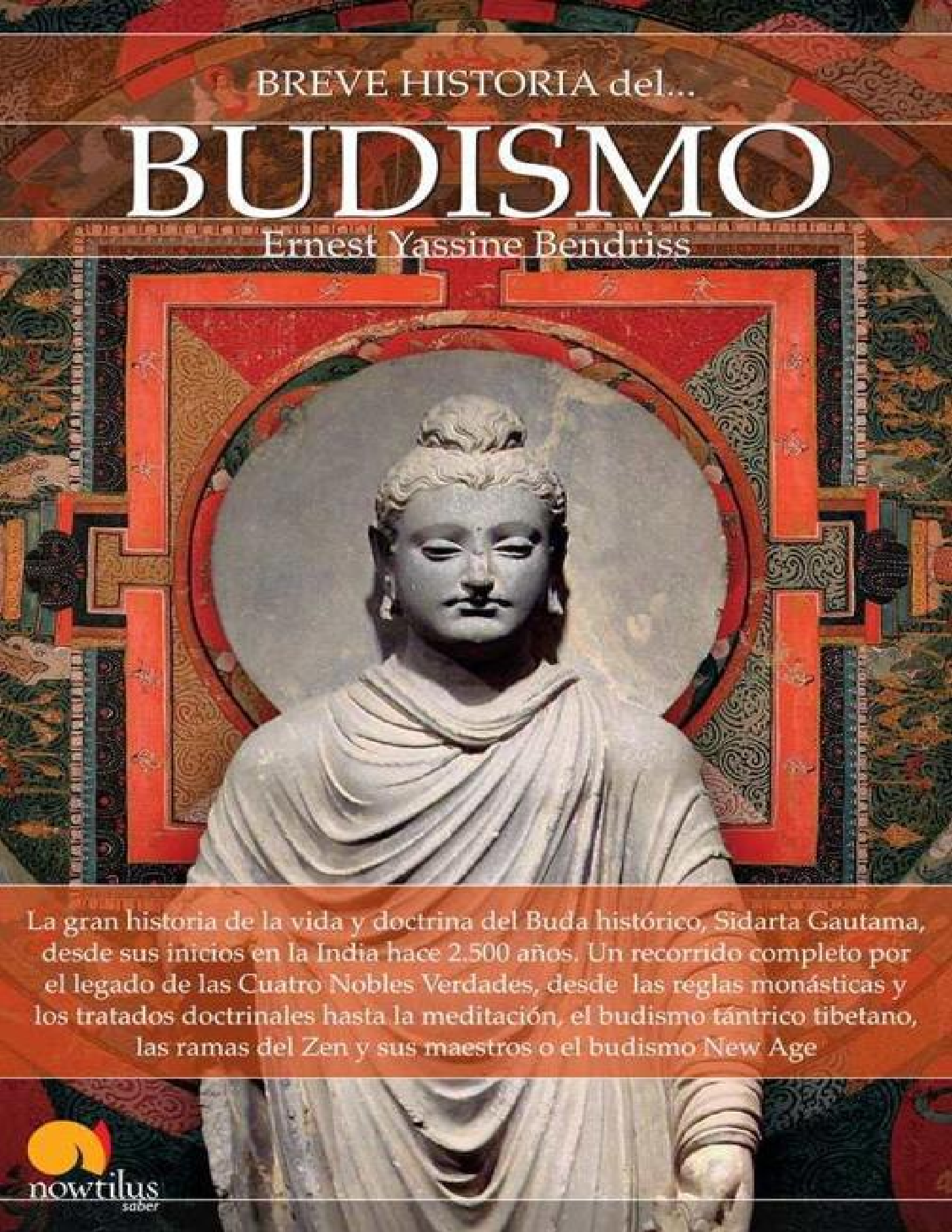
BREVE HISTORIA del...

BUDISMO

Ernest Yassine Bendriss



La gran historia de la vida y doctrina del Buda histórico, Sidarta Gautama, desde sus inicios en la India hace 2.500 años. Un recorrido completo por el legado de las Cuatro Nobles Verdades, desde las reglas monásticas y los tratados doctrinales hasta la meditación, el budismo tántrico tibetano, las ramas del Zen y sus maestros o el budismo New Age

nowtilus
saber

BREVE HISTORIA
DEL BUDISMO

BREVE HISTORIA
DEL BUDISMO

Ernest Yassine Bendriss

nowtilus

Colección: Breve Historia
www.brevehistoria.com

Título: *Breve historia del budismo*
Autor: © Ernest Yassine Bendriss

Copyright de la presente edición: © 2014 Ediciones Nowtilus, S.L.
Doña Juana I de Castilla 44, 3º C, 28027 Madrid
www.nowtilus.com

Elaboración de textos: Santos Rodríguez
Revisión y Adaptación literaria: Teresa Escarpenter

Responsable editorial: Isabel López-Ayllón Martínez
Conversión a e-book: Paula García Arizcun
Diseño y realización de cubierta: Onoff Imagen y comunicación
Imagen de portada: Buda de Gandhara. Siglos I-II, Museo Nacional de Tokyo.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ISBN edición impresa: 978-84-9967-638-8
ISBN impresión bajo demanda: 978-84-9967-639-5
ISBN edición digital: 978-84-9967-640-1
Fecha de edición: Octubre 2014

Depósito legal: M-24445-2014

A mi hijo Joshua
A Isabel

Más grande que la conquista en batalla de mil veces
mil hombres es la conquista de uno mismo.

Buda, Dhammapada (103)

Índice

Introducción

Capítulo 1. La civilización del valle del Indo

- Una cultura brillante
- El sánscrito y Occidente
- El mito de la invasión de los arios

Capítulo 2. La religión védica

- Los vedas
- Los dioses védicos
- Ritos de la religión védica
- Cosmogonía y origen del hombre en la religión védica

Capítulo 3. Del brahmanismo al hinduismo

- El brahmanismo, una religión sacerdotal
- *Rita-Dharma-Avidya*-Karma-*Samsara*
- Brahman, lo absoluto
- El hinduismo: la religión eterna
- El *Mahabharata* y el *Bhagavad Gita*
- La Trimurti: Brahma, el creador del mundo; Vishnú, el conservador del mundo; Shiva, el destructor del mundo
- El Samkya
- Yoga
- El tantrismo
- El despertar de la Kundalini

Capítulo 4. Sidarta Gautama, de príncipe mimado a Buda

- Entre realidad histórica y leyenda
- Un crisol de nombres
- Los diferentes budas
- Del nacimiento al despertar
- De la primera comunidad hasta el mahaparanirvana de Buda

Capítulo 5. Budadharma, las enseñanzas de Buda
Las Cuatro Nobles Verdades
La doctrina
La meditación budista

Capítulo 6. El budismo de los orígenes
El budismo antiguo
El budismo Hinayana
El budismo antiguo de las dieciocho escuelas
Algunas escuelas destacadas del budismo antiguo
El Primer Concilio Budista
El Segundo Concilio Budista
El Tercer Concilio Budista
El Cuarto Concilio Budista
El Quinto Concilio Theravada
El Sexto Concilio Theravada
La diáspora budista en el sureste asiático
El canon pali

Capítulo 7. El budismo Mahayana
Desarrollo histórico
La doctrina Mahayana
El «padre» del Mahayana
La escuela Madhyamaka
La escuela Cittamatra (sólo Espíritu)

Capítulo 8. El budismo chino
Los textos del budismo chino
Las escuelas del budismo chino
La evolución del budismo chino hasta la actualidad

Capítulo 9. El budismo japonés
La llegada del budismo a Japón
Las seis sectas budistas de la época Nara (710-794)
El budismo de la época Heian (794-1185)
El budismo de la época Kamakura (1192-1333)

El budismo popular después del período Kamakura

Capítulo 10. El budismo tibetano

El Vajrayana, el budismo tántrico y mágico
El budismo en el Himalaya
La llegada del budismo al Tíbet
El budismo tibetano, un budismo sincrético y chamanista
La práctica del budismo tibetano a diario
Los textos sagrados del tantrismo
La teocracia de los monjes
Los Tulkus, reencarnación, institución y negocio
El Tíbet mágico

Bibliografía

Introducción

Aparecido en la India en el siglo v antes de nuestra era (según las últimas investigaciones históricas), el budismo encuentra sus fundamentos en las enseñanzas de Sidarta Gautama (Sakyamuni), Buda, personaje histórico que mostró la vía de la iluminación y la liberación (el nirvana). Sin embargo, hay que entender que el budismo no nace de la nada, sino que tiene profundas raíces en el hinduismo, razón por la cual este libro dedica sus primeros capítulos a la India prebudista.

El término «buda» (con be minúscula; no confundir con el Buda histórico, que se escribe con be mayúscula) es una palabra sánscrita que se traduce como 'iluminado', es decir, un ser libre de la ignorancia, que ya no es prisionero de las apariencias ilusorias que impiden discernir la realidad tal como es. El budismo enseña que todos los seres poseen la naturaleza de buda (*tathagatagarbha*, en sánscrito).

Mediante la meditación, el practicante budista observa sus pensamientos sin dejarse llevar por ellos, apacigua su mente y es capaz de reconocer su verdadera naturaleza (*shunyata*, vacío).

Esta práctica de la meditación budista permite, en primer lugar, desarrollar cualidades como la compasión, la sabiduría y la ecuanimidad y, en segundo lugar, eliminar gradualmente el ego, la fuente de todo sufrimiento.

En rigor, no puede considerarse el budismo como una religión, sino más bien como «un camino de liberación». No obstante, y debido a los cultos populares tributados a la figura de Buda, puede admitirse el budismo como una forma de religión, si bien el Buda histórico nunca pretendió ser un ente divino, sino un hombre ordinario. Tampoco es una filosofía, aunque sus diferentes interpretaciones hermenéuticas lo pueden vincular de algún modo a un corpus filosófico.

El budismo, término forjado en Occidente en el siglo XIX, se difundió por una gran parte de Asia, desde la India a Japón, pasando por Sri Lanka, Indonesia, Birmania y China.

Gautama, más conocido por el nombre de Buda, es un personaje histórico, divinizado en los siglos que seguirán a su muerte. Aunque las fechas que marcaron su existencia son objeto de discusión, se estima que su biografía abarca un período a caballo entre los siglos V y IV antes de nuestra era. Tras abandonar una existencia real para vivir durante varios años como asceta, Buda se dedicó a la meditación. A través de esta práctica alcanzó el despertar (o nirvana), la liberación del sufrimiento por el conocimiento de la vida, de la muerte y del infinito. Consciente de que esta experiencia en concreto no podía compartirse, se contentó con descubrir los métodos que permitían llegar a tal liberación. Así, en torno al 525, les enseñó a sus cinco primeros discípulos las Cuatro Nobles Verdades: la definición del sufrimiento, que es universal; la procedencia de este sufrimiento, que viene del deseo; la posibilidad de interrumpirlo y los medios para lograr el nirvana.

A la muerte de Buda, que había pasado sus últimos años difundiendo su enseñanza, los monjes se habrían reunido en Rajagraha para un Primer Concilio. Allí se habrían rememorado todas las

palabras del «Bienaventurado», con el fin de poder retransmitirlas oralmente a las generaciones futuras. Así, el budismo radica ante todo en una tradición oral de varios siglos de antigüedad. Los textos resultantes, llamados *Tipitaka* ('Tres Canastas'), y escritos en primer lugar en pali y luego en sánscrito, serán reunidos y completados sólo al principio de nuestra era. Esa es la razón por la cual los especialistas utilizan las fuentes budistas con mucha precaución, pues saben que las certezas son escasas, puesto que, ya desde el Segundo Concilio, celebrado en el siglo IV a. C., las disensiones afloran entre los adeptos. Estos se dividen entonces en dos corrientes de pensamiento: mahasamghika y sthaviravadin. Es muy probable que, entre algunas de las dieciocho escuelas nacidas en el transcurso de este concilio, los desacuerdos tuvieran como propósito modificar los textos originales para atribuirse una credibilidad mayor.

En el siglo III antes de nuestra era, el Tercer Concilio se celebra en Pataliputra, bajo la dirección del emperador Asoka. Este soberano, cansado de las guerras y del sufrimiento, quiso restablecer un reino pacífico basado en el budismo. Es él, pues, quien impulsa la primera expansión de las palabras de Buda. En el momento del concilio, todos los monjes se ponen de acuerdo sobre la necesidad de enviar predicadores más allá de sus fronteras. Así es como Mahinda, monje e hijo de Asoka, difunde la enseñanza budista en Ceilán (el futuro Sri Lanka). La expansión del budismo avanza porque ofrece una esperanza de liberación inmediata, lo que atrae siempre a más adeptos. Además, no implica un rito particular y da lugar a muchos sincretismos con el hinduismo y los cultos populares.

El budismo aparece en China alrededor del siglo I de nuestra era, pero empieza a arraigar a partir del siglo V, bajo la dinastía de Wei. Alcanzará luego Vietnam y Corea. En este país, entonces dividido en diferentes reinos, adoptan la enseñanza budista en el siglo VI, antes de que pase a extenderse a Japón en el siglo VI, a través del rey de Paekche. El budismo se implantará con firmeza en Japón durante la regencia del príncipe Shotoku (593-621).

En el Tíbet se difunde el budismo tántrico mediante las enseñanzas del monje Padmasambhava, en el siglo VIII. El budismo tibetano se caracteriza por un profundo sincretismo entre el chamanismo bön y el budismo tántrico.

Al principio de la era cristiana, el budismo conservaba sólo la escuela Theravada. La difusión de esta corriente del budismo y la ausencia de una ortodoxia sólida y global originaron múltiples escuelas de pensamientos, que se dejaron influir por las creencias ya presentes en los territorios por donde se propagaron. Tras varios siglos de existencia, el budismo se dividía pues en tres grandes tendencias:

- El Pequeño Vehículo o Hinayana, basado en las enseñanzas primitivas (la corriente Theravada es la única escuela que permanece de este budismo primitivo) y en el hecho de que el despertar es asequible sólo a un reducido número de adeptos. No obstante, se sabe que el término despectivo «Pequeño Vehículo» fue una invención de la corriente Mahayana, que intentaba así desacreditar al budismo Theravada para promover las excelencias de su propia doctrina.
- El Gran Vehículo o Mahayana, que defiende los conceptos búdicos reformados y deifica al Buda histórico. El Gran Vehículo hace del budismo una práctica abierta y orientada a la compasión.
- El Vehículo de Diamante o Vajrayana es algo posterior (apareció en el s. VII) y recibió influjos del tantrismo, una corriente del hinduismo basada en los tantras. El Vehículo de Diamante hace hincapié en las prácticas rituales capaces de llevar a la liberación (nirvana). Se desarrollará

fundamentalmente en el Tíbet.

El budismo evolucionó de maneras diferentes según las zonas geográficas donde se implantó. En realidad, habría que hablar de la historia de los budismos y no del budismo. En la India, por ejemplo, sufrió una contrarreforma brahmánica desde el siglo VII que provocó su declive. Cuando en el siglo XII el sudeste asiático fue conquistado por el islam, el budismo casi desapareció del territorio. De manera similar, en China, el budismo conoció varios momentos de represión hacia 845. En esta fecha, el emperador Wuzong prohibió todo culto extranjero y esto motivó una cierta decadencia del budismo. No obstante, en otros territorios, el budismo se renovó y adaptó a los cambios sociales y a las políticas de la Historia. Tal es el caso en Japón, donde en el curso del período de Kamakura (1185-1333) las nuevas escuelas budistas vieron la luz: las corrientes Zen y Nichiren.

A pesar de las etapas de decaimiento, el budismo queda anclado en los países que conquista. La filosofía budista, además de ser muy tolerante, se interesa por cuestiones existenciales universales a las cuales propone explicaciones, pero también soluciones prácticas. Dichas características son, sin duda, las que le permitieron difundirse de una manera tan amplia y arraigar profundamente en el seno de las poblaciones. Es también una de las razones que explica su capacidad de adaptarse con facilidad a la evolución del mundo. En el siglo XXI, está todavía muy presente (bajo diferentes formas) en Tailandia, en Birmania, en Sri Lanka, en Nepal y en Japón, donde evolucionó mucho. Conoce por otro lado una cierta renovación en China, aunque bajo el control del gobierno, y en la India a partir de la década de los cincuenta, y suscita cada vez más interés en Occidente.

1

La civilización del valle del Indo

UNA CULTURA BRILLANTE

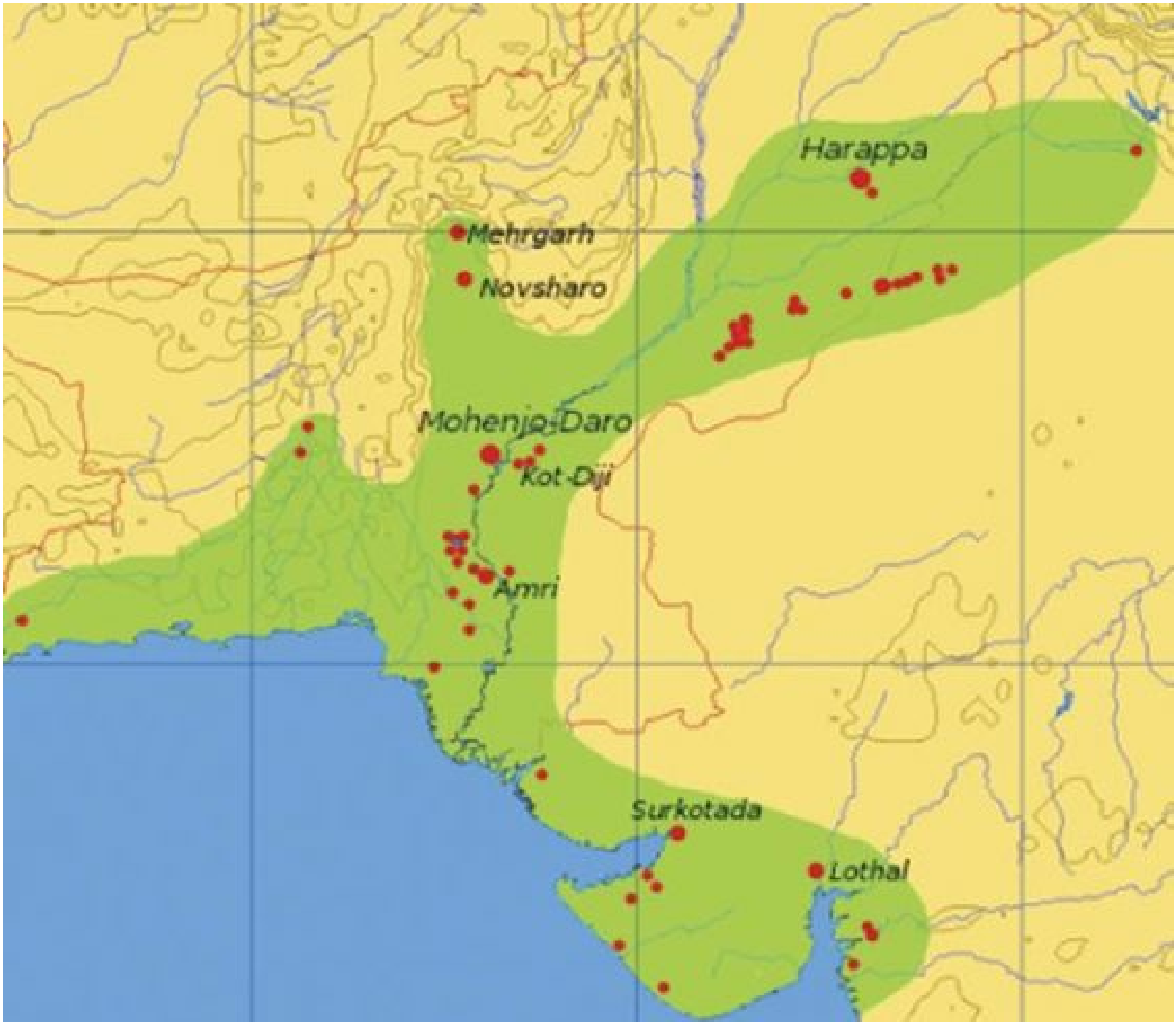
La cultura de Mehrgrah (7000 a. C.), descubierta por el arqueólogo francés Jean-François Garrige entre 1974 y 1985, fue el molde de la civilización del valle del Indo (5000 a. C.-1900 a. C.), también llamada cultura de Harappa, una civilización de la Edad del Bronce cuya área geográfica principal abarcaba el valle del río Indo, es decir, la región del Sind en Pakistán; las regiones actuales de la India integradas por Cachemira, Punjab, Haryana, Guyarat, una gran parte de Rajastán, Maharastra y la zona occidental del Uttar Pradesh; territorios en Nepal y Baluchistán (una región dividida entre Afganistán, Pakistán e Irán).

Olvidada por la Historia hasta su redescubrimiento en los inicios del siglo XX, la civilización del Indo puede considerarse una de las más antiguas de la humanidad junto con las civilizaciones de Mesopotamia y del Antiguo Egipto, que surgieron poco antes, aunque la del Indo tenía una extensión geográfica más vasta, con un millón de kilómetros cuadrados. Hoy en día se contabilizan unos dos mil seiscientos asentamientos, de los cuales ciento cuarenta se encuentran en las orillas del Ghaggar-Hakra, un afluente del Indo.

Según las hipótesis actuales de arqueólogos e historiadores, el Ghaggar-Hakra regaba en otro tiempo la principal zona de producción agrícola de la civilización del Indo (tierra muy fértil en cereales, como el trigo y la cebada, y en legumbres). Los demás asentamientos se encuentran en la frontera con Irán, en el este hasta Delhi, en el sur hasta Maharastra y en el norte hasta el Himalaya. Entre estos asentamientos arqueológicos se hallan dos famosas ciudades, la de Harappa y la de Mohenjo-Daro (descubiertas por el arqueólogo John Hubert Marshall a principios del s. XX), pero también numerosas ciudades antiguas como Rakhigarhi, Dholavira, Ganweriwala y Lothal. En su apogeo, hacia 2600-1900 a. C., la población del valle del Indo podría haber sobrepasado los cinco millones de personas.

Los dos principales asentamientos de Harappa y de Mohenjo-Daro revelan una estructura urbana particularmente desarrollada, con ciudades que albergaban hasta treinta y cinco mil habitantes. Estas ciudades presentan un recinto elevado, construcciones en ladrillo, edificios de reunión, graneros colectivos protegidos por gruesas murallas, arterias amplias de casi diez metros de

ancho, calles alineadas y alcantarillas. Además disponían de salas de baño con aguas de drenaje. En cambio, y contrariamente a Egipto, no existen rastros de edificios religiosos importantes. Esto no significa, por supuesto, la ausencia de vida religiosa, que puede inferirse tras observar los sellos de esteatita donde se muestran escenas de sacrificios de animales. Otros sellos de esteatita parecen representar al dios Shiva en posición de yoga. Muchos especialistas (como Mircea Eliade y Alain Danielou) piensan que los pueblos del valle del Indo conocían un culto protoshivaísta. Otros ven en estas culturas el origen lejano del hinduismo.

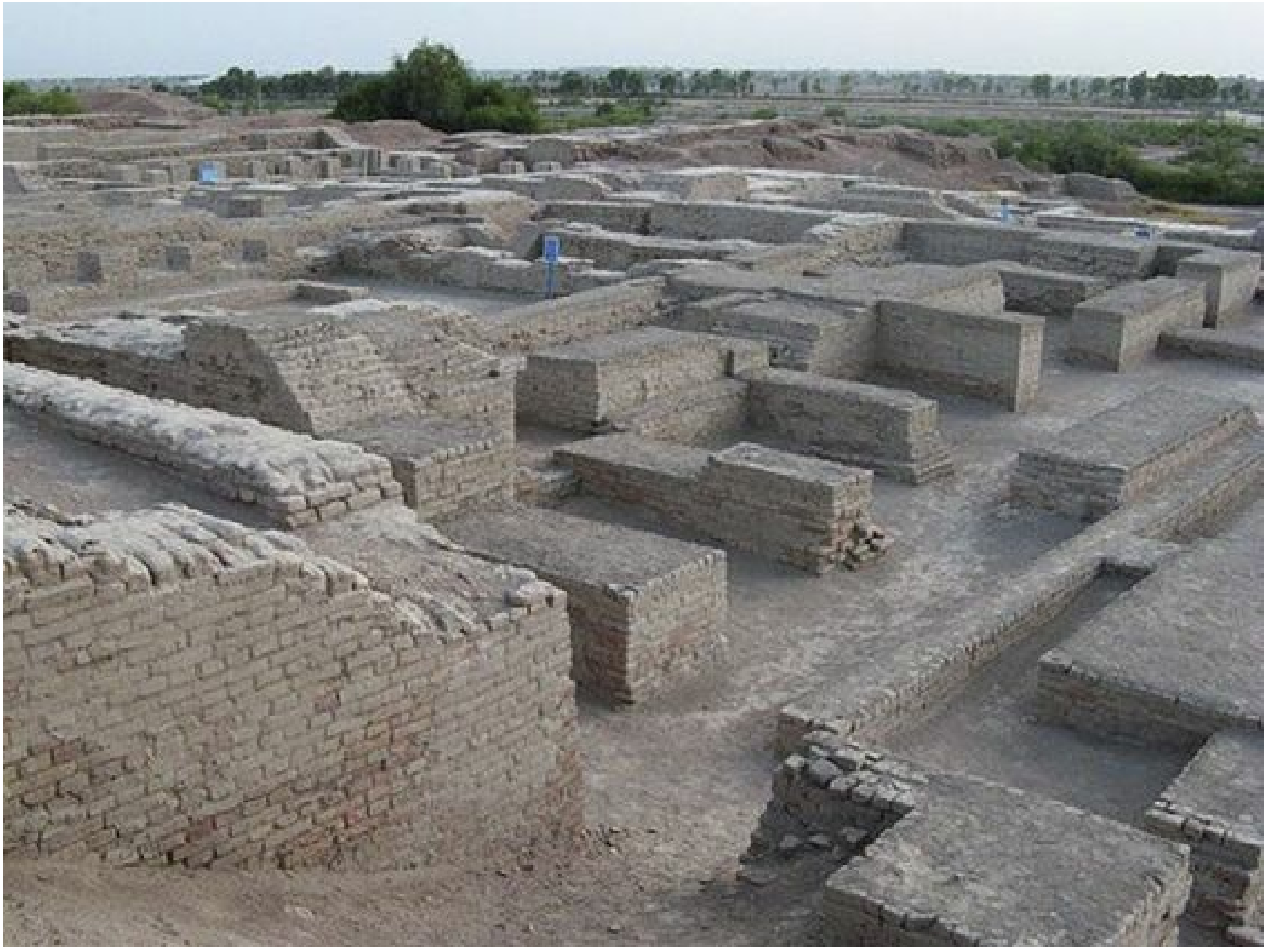


Hallazgos de las principales ciudades de la civilización del valle del Indo durante la Edad del Bronce, que alcanzó su máximo esplendor entre 2600 a. C. y 1900 a. C.

Esta civilización, además, conoce las industrias de la antigüedad: tejido, trabajo de los metales, confección de joyas, labra de piedras semipreciosas, alfarería.

A partir de la segunda mitad del III milenio a. C., los intercambios entre el valle del Indo y el

golfo Pérsico están atestiguados por las tabletas sumerias que hacen referencia a un comercio oriental que importa de la lejana Meluhha, palabra sánscrita con la cual parecen referirse a la India. Numerosos sellos y jarras se han descubierto en yacimientos arqueológicos del golfo Pérsico, en la región identificada con Dilmun, que en los textos mesopotámicos sirve de intermediaria con Meluhha. Enclaves comerciales de algunas ciudades del valle del Indo, como Harappa, aparecen en Shortugai, en el nordeste de Afganistán; en Sutkagan Dor, ubicado en la frontera entre Pakistán e Irán, o en Lothal, en Guyarat. Grandes poblados dedicados al comercio se reparten por el Turkmenistán meridional (Altyndepe, Namazgadepe) y los contactos con Baluchistán se mantienen desde el V milenio antes de Cristo.



Vestigios arqueológicos de la ciudad de Mohenjo-Daro, en el Pakistán actual. Fue uno de los asentamientos urbanos más destacados de la Antigüedad, comparable con las civilizaciones de Mesopotamia, del Antiguo Egipto y de Creta.

El patrimonio artístico se enriquece con una estatuaria de barro cocido y bronce, un ejemplo de ello es la Joven Bailarina de Mohenjo-Daro, en el Museo Nacional de Nueva Delhi. En 1946, Mortimer Wheeler descubrió en Harappa centenares de estatuillas de terracota, que representaban a diosas de la fertilidad y otras a animales como el búfalo, el mono, el tigre o el elefante.

Otra característica de esta civilización del Indo es su carácter pacífico. Al contrario que en

otras civilizaciones de la Antigüedad, las investigaciones arqueológicas no ponen en evidencia aquí la presencia de dirigentes poderosos, grandes ejércitos, esclavos, conflictos sociales, prisiones y otros aspectos clásicamente asociados a estas sociedades.

Esta civilización desaparece hacia mediados del segundo milenio antes de nuestra era, aunque perdura en algunos lugares del Punjab y de Uttar Pradesh
(1700 a. C.). Existen dos hipótesis acerca de su desaparición. La primera es de índole natural, y sostiene que se debió a un fenómeno climático tectónico. En el siglo XXVI a. C., el valle del Indo era verdoso, silvestre y hormigueaba de vida salvaje. También resultaba mucho más húmedo. Alrededor de 1800 a. C., el clima varió, y se volvió notablemente más frío y más seco. Pero esto no basta para explicar el hundimiento de la civilización del Indo.

El factor decisivo podría ser la desaparición de porciones importantes del Ghaggar-Hakra, identificado por muchos investigadores con el río Sárasuati (que aparece en los *Vedas*, las escrituras sagradas de la India). Una catástrofe tectónica podría haber desviado las aguas de este sistema con destino al Ganges. De hecho, este cuasi mítico río cobró realidad cuando, a finales del siglo XX, las imágenes por satélite permitieron reconstituir su lecho en el valle del Indo. La región, sin duda, es conocida por su actividad tectónica y existen indicios que llevan a pensar que acontecimientos sísmicos mayores acompañaron el hundimiento de esta civilización. Las consecuencias sobre las poblaciones del valle del Indo debieron de ser devastadoras pues, ante la imposibilidad de cultivar, tuvieron que abandonar las ciudades y los campos.

La segunda hipótesis, y la más difundida, corresponde a la supuesta invasión de los arios. Esta teoría, hoy muy contestada, sostiene que un pueblo de jinetes y guerreros nómadas de «raza indoeuropea», conocido con el nombre de «arios» y originario de Irán, experimentó una gran expansión demográfica y militar entre los siglos XVII y XVI a. C., e invadió Europa y el norte de India.

El primero en formular esta teoría fue el abad, e indianista francés, Jean-Antoine Dubois. Después la desarrolló, en el siglo XIX, el indianista germano-británico Max Müller. Su postulado establece que la denominación de arios (o *aryas,* en sánscrito) designa a una etnia en particular, la cual practicaba una religión codificada en los *Vedas,* ya en el siglo XI a. C. Instalado en la llanura indo-gangética, este pueblo se hizo sedentario y expulsó a las poblaciones autóctonas del norte de la India, los dravídicos, que tuvieron que emigrar hacia el sur del subcontinente indio. Se trató pues de una invasión violenta que impuso a los pueblos sometidos una cultura, una lengua original (indoeuropea) y un panteón religioso. Tanto en Europa como en la India esta invasión se habría producido alrededor del 1500 antes de Cristo.

Siempre según esta teoría, los arios constituyeron una sociedad muy estructurada. Los aristócratas no se mezclaban con las poblaciones autóctonas, a las que consideraban inferiores. Impusieron una organización social basada en las cuatro castas (*varna*):

- Los brahmanes, la clase superior encargada de los ritos religiosos y del culto.
- Los *kshatriya*, o chatria, la clase noble de guerreros.
- Los *vaishya*, la clase compuesta por agricultores, ganaderos y artesanos.
- Los *shudra*, los servidores.

Sellos de terracota hallados en Mohenjo-Daro del año 2000 a. C. En uno de ellos aparece un yogui en postura de meditación.

Los dravídicos fueron reducidos progresivamente a la esclavitud. El carácter elitista de los arios se nutría de la religión, que excluía a las poblaciones de casta baja, los autóctonos. Esta sociedad estaba reglamentada por los textos sagrados, los cuatro *Vedas,* que constituyen la referencia, el conjunto de los valores normativos en el ámbito religioso (rito, creencia) y social (organización ideal de la sociedad y la ética política). La religión es esencialmente ritual. La religión védica dota de base filosófica al hinduismo actual. El vedismo desapareció alrededor del siglo V a. C. y dejó paso al brahmanismo. El corpus de la literatura védica conformaba la herencia de los arios, del mismo modo que la poesía y los cuentos mitológicos. Políticamente no existió un imperio ario. Esta sociedad estaba organizada a partir de numerosos reinos dirigidos por familias principescas locales, y hasta el siglo VII a. C. existieron dieciséis reinos importantes en la India.

El sánscrito y Occidente

El descubrimiento del sánscrito por los eruditos europeos constituye uno de los momentos capitales de la historia de la lingüística moderna. En efecto, estos indianistas de primera hora observaron enseguida que existían grandes similitudes entre el sánscrito y diversas lenguas europeas. Así, *pita* en sánscrito (es decir, 'padre'), se convierte en *pater* en latín, y *père* en francés. *Deva* (es decir, 'dios') es *deus* en latín, y en francés *dieu*. *Agni,* 'luz', el fuego de los *Vedas*, se hace *ignis* en latín, *ignite* en inglés e *ignition* en francés. Poco después de este descubrimiento, los filólogos se percataron de que los antiguos lingüistas indios, como el gramático Pánini, habían desarrollado la ciencia de los lenguajes mucho antes de que existiera en Europa. Así es como el estudio del sánscrito revolucionó la lingüística europea, hasta tal punto que Leonardo Bloomfield, uno de los pioneros de la lingüística moderna, afirmó que el opus de Pánini, el *Astadhiai*, era «uno de los grandes monumentos de la inteligencia humana».

Pero uno de los más insignes precursores del sanscritismo es, sin duda, el inglés William Jones, juez de la Corte Suprema en Calcuta y fundador de la Sociedad Asiática. Es él quien afirmó en febrero de 1786: «La lengua sánscrita, cualquiera que sea su antigüedad, posee una estructura maravillosa; es más perfecta que el griego, más generosa que el latín y también más refinada que ambas. Posee, sin embargo, tal afinidad con ellas que ningún lingüista puede deducir que no provienen de la misma fuente».

Otros precursores que, antes de William Jones, se percataron de las similitudes del sánscrito con otros idiomas indoeuropeos fueron el holandés Marcus Zuerius van Boxhorn (1612-1653) y el jesuita francés Gaston Leroux Coeurdoux (1691-1779).

William Jones fue el primer lingüista europeo que utilizó los servicios de los *pandits*, es decir, de los brahmanes que mantuvieron oralmente, y luego por escrito, la gran tradición védica. Esta colaboración, a finales del siglo XVIII, entre los burócratas de su majestad y los *pandits*, dio unos resultados muy positivos. Hay que añadir que a finales del siglo XVIII y a principios del XIX, los británicos todavía no habían extendido su control sobre toda la India. Las relaciones entre indios e ingleses estaban entonces basadas en un respeto mutuo, al no existir aún el concepto de superioridad racial. «No soy un hindú, pero considero la doctrina de la reencarnación más racional y más apta para alejar a los hombres del vicio que el castigo sin fin del infierno cristiano», confesó William Jones.

Sin embargo, las relaciones entre los británicos y los hindúes cambiaron de un modo radical tras la rebelión hindú de 1857. Fue a partir de ese momento cuando los proselitistas misioneros cristianos en la India empezaron a considerar a los autóctonos como una raza degenerada, cuya fe idólatra había que erradicar por cualquier medio. De ahí la invención del mito ario. Los misioneros cristianos pervirtieron el término «ario», que entre los vedas significa 'noble', e hicieron de aquel un concepto racial totalmente inventado.

Vestigios arqueológicos de Harappa, en el Pakistán actual, uno de los focos urbanos más brillantes de la antigua civilización del Indo.

Charles Grant (1746-1823), director de la East India Company, resumía a la perfección esta colaboración estrecha entre el soldado y el sacerdote, cuando escribía: «No podemos dejar de comprobar que el pueblo de la India es una raza de hombres lamentablemente degenerada y baja, gobernada por pasiones malévolas y licenciosas, y sumergida en la miseria por sus vicios».

Claude Buchanan, un capellán célebre vinculado a la East India Company, iba todavía más lejos: «No podemos encontrar en el corazón de un indio la verdad, ni la honradez, ni el honor, ni la gratitud, ni la caridad». Lord Hastings, gobernador general de la India, aprobaba sin ambages las consideraciones raciales de su capellán. En un extracto de su diario íntimo, con fecha del 2 de octubre de 1813, escribía: «El indio parece ser un humano limitado a funciones simples y animales, con un intelecto semejante al perro, al elefante o al mono».

El mito de la invasión de los arios

Hemos visto que la tesis de la «invasión aria» de la India fue elaborada en el siglo XIX por pseudoindianistas, como Max Müller, en una época en la que no existían estudios arqueológicos serios. Müller, por otra parte, no era un sabio, ni un arqueólogo, pero sí un lingüista. La invasión aria es esencialmente una teoría lingüística que procura establecer similitudes entre el sánscrito y las lenguas europeas, y por consiguiente se trata sólo de una especulación. Por desgracia, lo que era una simple teoría, una suposición, se convirtió con el curso de los años en un credo ciego. Lo absurdo de la teoría de la invasión aria queda patente en sus inmensas contradicciones.

Por ejemplo, el arqueólogo inglés Mortimer Wheeler, después de haber descubierto algunos esqueletos en Mohenjo-Daro, concluyó de manera apresurada que se correspondían a los restos de «dravídicos» masacrados por los arios. Lamentablemente para él, un estudio moderno de la estratificación de estas excavaciones reveló que existían varios siglos de diferencia entre la inmensa mayoría de los cementerios que Wheeler había identificado como asentamientos de masacrados, lo que quedó confirmado más tarde por nuevas excavaciones emprendidas por el arqueólogo G. F. Dale. Esto quiere decir, por supuesto, que los yacimientos de las pretendidas víctimas, es decir, los dravídicos, y los yacimientos atribuidos «a los invasores», pertenecen en realidad a períodos totalmente diferentes, separados por centenares de años.

Otro argumento de nuestros indianistas de primera hora: el caballo fue llevado a la India por los invasores arios. Pero esto es falso; el caballo y el elefante ya habían sido domesticados por los pueblos del valle del Indo mucho antes de la supuesta invasión aria. Se hallaron huesos de caballos en Koldiwha y Mahagara, en la India central, y los análisis de carbono 14 mostraron que databan del 6570 antes de Cristo.

Los arqueólogos del siglo XIX y principios del XX pretendieron también que los numerosos sellos de piedra con signos y símbolos, descubiertos en las ruinas de Mohenjo-Daro y de Harappa, estaban escritos en un lenguaje dravídico o protodravídico, argumento que, por supuesto, venía a fundamentar sus teorías de la invasión de los arios. Sin embargo, el lenguaje dravídico más antiguo que se conoce, el tamil, cuenta con tan sólo dos mil años, mientras que el análisis de carbono 14 de los sellos de Harappa revela que tienen cuatro mil años de antigüedad. La conclusión que se impone es que los habitantes de la civilización del valle del Indo parecen haber poseído creencias y costumbres védicas antes de la invasión de los arios, y no la inversa.

Durante millares de años, los hindúes han venerado al río Ganges. Pero de forma extraña en los tiempos védicos era otro río, el Sarasvati, el venerado. En el *Rig Veda*, por ejemplo, el Ganges se menciona sólo una vez, mientras que el Sarasvati es alabado en unas cincuenta ocasiones. Le dedican algunos himnos, como el II.41.16, donde se dice que es «Sarasvati, la mejor de las madres, el más bello de los ríos, la diosa más maravillosa». Según la literatura védica, Sarasvati era entonces el río más importante de la India y fluía al oeste del actual río Yamuna.

¿Se trataba, pues, de un mito? No, porque fotografías tomadas por el satélite americano Landstat, y luego por el satélite francés Spot, permitieron descubrir el lecho de este río magnífico, que en su tiempo de esplendor alcanzaba hasta catorce kilómetros de anchura, nacía en el Himalaya y

fluía a través de los estados de Haryana, de Punjab y de Rajastán, antes de desembocar en el mar cerca de Bhrigukuccha.

La revelación del lecho del Sarasvati resuelve numerosos misterios, como el de los trescientos yacimientos arqueológicos descubiertos por los arqueólogos paquistaníes Durrani y Mughal, que demostraron que dichos yacimientos no se asentaban en las orillas del antiguo río Indo, como se creía entonces, sino en las orillas de Sárasuati.

En 1991, el arqueólogo americano Marc Kenoyer dibujó un mapa del antiguo noroeste de la India y de Pakistán, que muestra que la concentración más grande de yacimientos arqueológicos se encontraba a lo largo del antiguo Sarasvati.

Si los arios invadieron la India en 1500 a. C., ¿cómo pudo elaborarse el *Rig Veda* en 1200 a. C., con unas descripciones de una India mucho más antigua? Esto también genera otra cuestión todavía más importante: ¿por qué los arios, que según los historiadores atravesaron seis ríos (el Indo y sus afluentes), antes de subyugar a los dravídicos, establecieron la mayoría de sus colonias a lo largo de un río que se había secado varios siglos antes? Pero el *Rig Veda* describe la geografía del norte de la India tal como era antes de que el Sarasvati se secara. Lo que significa sencillamente que la civilización del valle del Indo era una continuación de la civilización védica.

Por eso la teoría de la invasión aria en 1500 a. C. y de la composición de *Vedas* en 1200 a. C. es pura ficción, así como la teoría de una guerra dravídica-aria.

Otra contradicción flagrante: estos supuestos invasores arios, analfabetos y bárbaros, según la tradición, se las habrían arreglado para elaborar una literatura sin igual en la historia de la humanidad: los *Vedas*, los *Brahmanas*, los *Puranas*, los grandes poemas épicos del *Ramayana* y del *Mahabharata*… ¡Y sin embargo, no hay ninguna evidencia arqueológica e histórica de que hayan existido! Paradójicamente, los habitantes de la civilización del valle del Indo nos dejaron restos arqueológicos de una gran belleza, pero nada de literatura. A esta historia sin literatura y a esta literatura sin historia se le llama la paradoja de Frawley, por ser este último el primero en observar esta contradicción flagrante. ¿Cómo es posible que los arios, que fueron unos bárbaros, nos hubieran dejado tal literatura, mientras que los dravídicos, muy civilizados, no hubieran dejado ningún rastro de literatura?

Otra paradoja expuesta por Frawley: ciertos asentamientos del valle del Indo poseen altares védicos, lo que prueba que los dravídicos practicaban la religión védica antes de la llegada de los arios. Estos altares védicos poseen unas estructuras complejas, que necesitan un conocimiento profundo de la geometría. En la literatura védica hay unos tratados matemáticos, llamados *Sulbasutras*, que sirvieron de manuales técnicos para la construcción de estos altares. El matemático americano A. Seidenberg demostró que estos *Sulbasutras* constituían la fuente de todas las matemáticas antiguas, de la India o de Grecia, lo que invalida una vez más la teoría de la invasión aria.

Según Seidenberg, las matemáticas védicas dieron origen al rectángulo babilónico, así como a las matemáticas de Pitágoras, y es probable que los egipcios del Imperio Medio (2050-1800 a. C.) utilizaran estos mismos datos para construir sus pirámides. ¿Cómo entonces los *Sulbasutras*, que forman parte de los *Vedas*, pudieron concebirse en el 1200 a. C.? Además, sin el conocimiento geométrico y aritmético encontrado en los *Sulbasutras*, la sofisticación urbana de Mohenjo-Daro y de Harappa no habría sido posible.

Pero el golpe de gracia a la teoría de la invasión aria fue el desciframiento reciente de los

sellos del Indo. Hasta aquí, la inmensa mayoría de los lingüistas compartían la hipótesis de que el alfabeto del Indo era protodravídico, sin ninguna relación con el sánscrito (asociado con los arios), y que era un alfabeto consonántico, donde las vocales no se escriben, sino que se asignan según el contexto (es el caso de la inmensa mayoría de los alfabetos semíticos antiguos y del hebreo y árabe actual, donde ninguna palabra comienza con una vocal).

Pero el doctor Natwar Jha, lingüista y paleógrafo indio que desde hace más de veinte años se dedica a descifrar los sellos del valle del Indo, supuso que el alfabeto del Indo derivaba del sánscrito, que poseía vocales. Y si Champollion se valió de la piedra de Rosetta para descifrar los jeroglíficos egipcios, Jha utilizó el *Nighantu,* un antiguo glosario védico que censa todas las palabras sánscritas de importancia. Observó rápidamente que ciertos símbolos del *Nighantu* se encontraban bajo una forma más evolucionada en el alfabeto del Indo. Así, dos líneas que ondulan en paralelo y que representaban en otro tiempo un río, encarnaban en el alfabeto del Indo la consonante «n», primera letra de la palabra *nadi*, que quiere decir 'río' en sánscrito. Finalmente descubrió que, en realidad, el lenguaje del valle del Indo era un sánscrito fonético, que poseía un único signo para todas las vocales que se sitúan a principio de palabra, la interpretación de este signo que está vinculado a la lectura de la palabra. Gracias a estos descubrimientos se ha podido determinar que la antigua lengua elamita, hablada en Mesopotamia, derivaría del sánscrito del Indo y no al revés, como se pensaba antes.

Max Müller
El indianista y proactivista cristiano

La personalidad de Max Müller era una curiosa mezcla de romanticismo alemán y de beatería protestante. Durante mucho tiempo se pensó que Müller era un admirador incondicional del hinduismo; pero la publicación de sus cartas reveló su animadversión hacia esta religión. Así, le escribe al duque de Argyll, en 1868: «La antigua religión india ha sido condenada, y si la cristiandad no interviene, ¿a quién incumbirá la falta?». ¡He aquí una clarísima invitación al proselitismo! También se creía que Müller tenía los *Vedas* en alta estima. Este extracto de una carta escrita a su mujer, en 1866, prueba exactamente lo contrario: «Mi traducción de los *Vedas* tendrá una influencia enorme sobre el futuro de la India y sobre la salvación de millones de almas indias. Porque les muestro la verdadera raíz de su religión, esta es la única manera de arrancar todo lo que ha emanado de ella desde hace tres mil años». Lo que no se sabía es que Max Müller estaba al servicio de los colonos ingleses, que le pagaban con el fin de diseminar desinformación acerca de la cultura de la India. Es Thomas Babbington Macaulay quien primero se fijó en el joven Max Müller. Macaulay era el apóstol de la educación anglófona y cristiana en la India. Decía: «Realmente creo que si conseguimos educar a los indios en nuestras escuelas, no quedará ni un idólatra dentro de treinta años. Y esto se logrará sin proselitismo, sin la más mínima interferencia en su libertad religiosa».

Macaulay pensaba que la mejor manera de convertir a los indios, en particular a los brahmanes, era utilizar su respeto para la erudición, con el fin de convencerlos de lo bien fundado de la doctrina cristiana. Con esta meta buscó a alguien «que pudiera dar tal interpretación de los *Vedas*, que los brahmanes reconocieran su inferioridad intelectual con relación al Nuevo Testamento». Finalmente, en 1854, el embajador de Prusia en Inglaterra, el barón Von Bunsen, le presenta a Macaulay a Max Müller. Este era, por aquel entonces, un joven erudito que estudiaba en Inglaterra. Macaulay le propuso adelantarle cien mil rupias, una pequeña fortuna, si aceptaba traducir los *Vedas* de tal manera «que empujase a los hindúes a abandonar su religión».

Müller acepta y alcanza la gloria: en el espacio de una decena de años será reconocido como el sanscritista y el erudito védico más grande de la humanidad. Esto no le impedirá escribir a su hijo, algunos años más tarde, lo siguiente: «¿Quieres saber cuál es el libro más sagrado a mis ojos? Esto puede parecerte lleno de perjuicios, pero para mí es el Nuevo Testamento; luego pondré el Corán, que en sus enseñanzas morales es, después de todo, una imitación del Nuevo Testamento. Después, las escrituras budistas del *Tipitaka*, el *Tao*, y por fin los *Vedas*…».

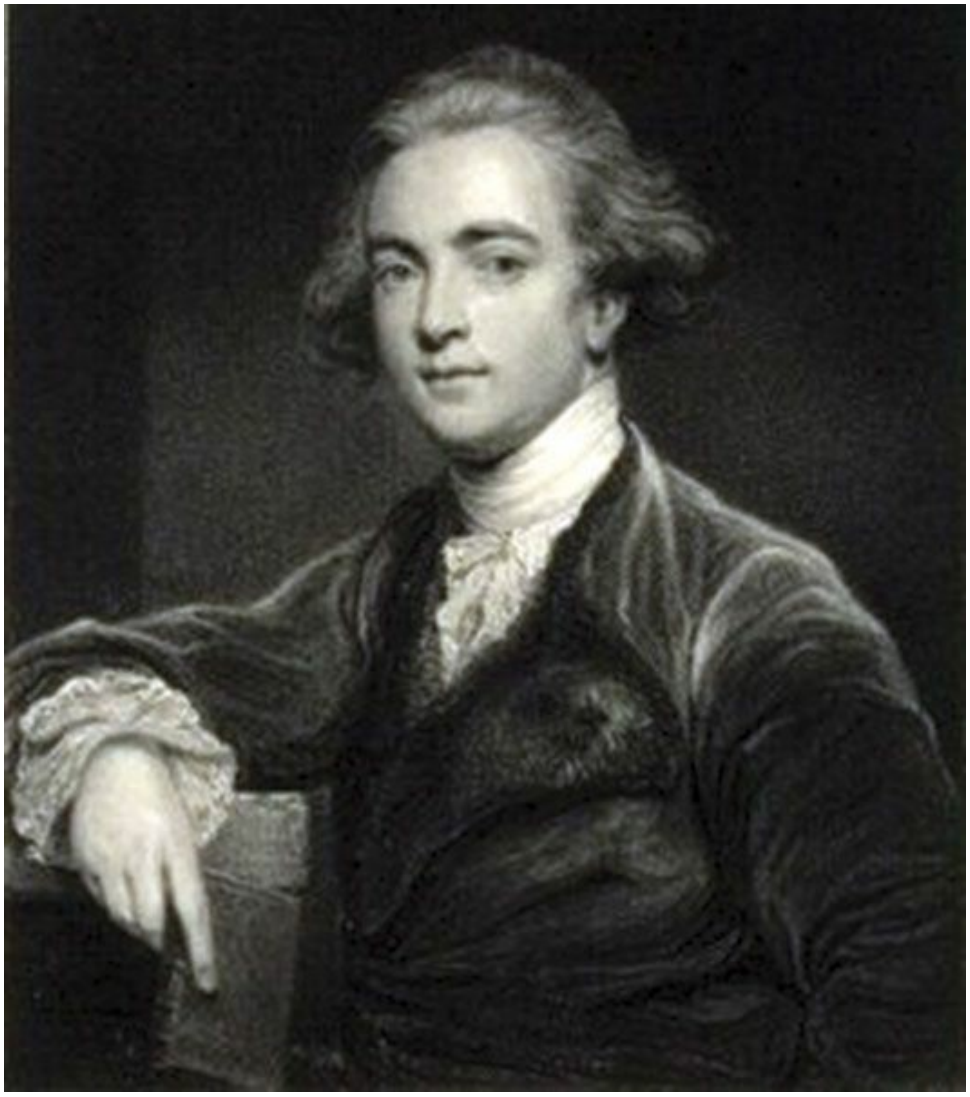
Max Müller, como todo buen cristiano de su época, creía firmemente, según afirma la Biblia, que el mundo había nacido el 23 de octubre del año 4004 a. C. «Tengo por verdadera la versión de la Creación tal como es contada en el Génesis», le escribe al duque de Argyll en 1902. ¿Cómo podía, pues, suponer que los *Vedas* hubieran sido escritos antes de esta fecha por una

civilización brillante y sofisticada? Irónicamente, su conocimiento del sánscrito no era tan profundo como se pensaba. Hay que saber que los *Vedas* se recitan cantando; la dicción y la fonética son, por tanto, extremadamente difíciles para un occidental. Transcritos, se leen un poco como una partición de música que debe descifrarse. Todos los grandes eruditos de sánscrito pasaron años en la India, junto a los grandes *pandits* (‘eruditos’), para aprender el sánscrito.

Pero Max Müller, y muchos lo ignoran, jamás puso un pie en la India en toda su larga vida. Un día, Müller estaba en su despacho de la universidad de Óxford, cuando un indio con un vestido largo le habló en un lenguaje que él no podía comprender. «¿No habla sánscrito?», le preguntó entonces aquel indio. A lo que Müller contestó: «No, jamás había oído hablarlo».

Hoy muchos sanscritistas consideran que su interpretación de los *Vedas* constituye no sólo una desinformación patente, sino que es primaria e incompleta. Por otra parte, Müller comentaba en su tiempo: «Los *Vedas* están llenos de concepciones infantiles, estúpidas y monstruosas algunas veces. Son fastidiosos, mezquinos, vulgares, egoístas, estrechos de miras, y pocos sentimientos nobles emergen de ellos».

¡He aquí lo que el sanscritista más grande del siglo XIX pensaba de los *Vedas*!



El célebre filólogo William Jones (1746-1794) tradujo del sánscrito al inglés muchos textos sagrados de la India, como los *Vedas,* y obras de literatura como el *Kalidasa*.

2

La religión védica

Los vedas

La religión védica, anterior al hinduismo, hace referencia al conjunto de himnos, ritos y creencias descritos en el libro sagrado más antiguo de la India: los *Vedas*. Estos constituyen no sólo el primer monumento religioso-literario de la India, sino el testimonio más antiguo de la literatura universal. Las escrituras religiosas de la India se subdividen en dos categorías. Los primeros escritos contienen la revelación divina a los sabios (*rishis*, *rsis*), que acaeció en tiempos inmemoriales. Estos sabios «oyeron» la palabra divina, esa es la razón por la que los textos se llaman *Shruti* (literalmente 'audición'), que expresan una sabiduría divina eterna; los textos ulteriores se llaman *Smriti* (literalmente 'memoria') y encierran aquello que hombres de épocas posteriores conservaron en su memoria de las enseñanzas de los primeros sabios.

Los *Vedas* exponen el conocimiento indispensable para establecer una relación armoniosa con las potencias sobrenaturales del universo y para poder influir sobre ellas en el sentido deseado por los hombres. La cosmovisión de los *Vedas* es declaradamente optimista y hedonista. Se persigue el goce y el deleite de la existencia, con el disfrute de una esposa y de muchas riquezas. Dichos textos fueron transmitidos en fechas diferentes. Las partes más antiguas de las primeras recopilaciones se remontan al 3500 a. C., según las últimas investigaciones (hasta ahora se fechaba el origen de los *Vedas* en torno al 1500 a. C., en la época del mito de la invasión de los arios).

Los textos de los *Vedas* constan de cuatro colecciones de himnos (en sánscrito, *samhita*):

1. El *Rig Veda*, el más antiguo, comprende 1.028 himnos (en sánscrito, *sukta*) divididos en diez libros (*mandala*, literalmente 'círculos'). Los himnos a las divinidades forman una antología de cantos religiosos, que sin duda fue conservada por antiguas familias sacerdotales. Estos cantos debían acompañar los diferentes momentos del culto ofrecido a tal o cual dios para conseguir sus beneficios. Entre los dioses más poderosos destacan: Indra, rey de los dioses, del cielo, de la guerra y del rayo; Agni, el dios del fuego; Soma, el dios del licor, del sacrificio; los Ashvins (gemelos jinetes); los Maruts (dioses de la tormenta).
   Las oraciones dirigidas a los dioses tienen el propósito de que el hombre logre una larga vida y la felicidad terrestre mediante la salud, la riqueza, la gloria y una familia prolífica.
   El *hot* es el brahmán que oficia el rito védico y que vierte las libaciones en el fuego en el curso

del sacrificio (*yajna*), con las ofrendas destinadas a los *deva*. Los votos y las alabanzas que utilizan en el curso de sus funciones rituales provienen todos del *Rig Veda samhita*.

En el *Rig Veda* aparecen los nombres de algunos *rishis* como Vishvamitra, Uddalaka, Gritsamada, Atri, Vasistha, Bhrigu. Más tarde, la tradición hinduista los presentará como semidioses que viven fuera del tiempo y del espacio. En la religión védica existen dos clases de dioses: *deva* y *asura*. *Asura* significaba en origen 'poderoso', 'fuerte', y era un término arcaico ya en la época de la redacción de los *Veda,* atribuido a dioses como Varuna.

Los textos más tardíos de los brahmanes consideran a los *asura* enemigos de los *deva* (celeste, diurno). Así, asistimos a la lucha encarnizada del *asura* Varuna contra el *deva* Indra. Sin embargo, es en el hinduismo donde los *asura* cobran naturaleza de auténticos y malvados demonios, lo que significa que los antiguos dioses han sido derrotados por los nuevos.

En el *Rig Veda* se establece que treinta y tres dioses moran en los cielos, en el aire y en la tierra. Con lo cual, existen once dioses celestes (*dyusthana*), once dioses aéreos (*antariksasthana*) y once dioses telúricos (*prithivisthana*).

2. El *Sama Veda*, que se presenta como una recopilación de melodías, expresadas en estrofas comparables a las del *Rig Veda*. Era un manual para los poetas cantores (*udgatar*), ya que revela las anotaciones musicales que había que cumplir para que, cuando se interpretase el canto, se lograra la acción mágica deseada. En efecto, parece que la melodía tenía un poder mágico: el canto se convertía así en una forma de encantamiento, con el fin de que se hiciesen realidad los deseos del que rendía culto a un dios.
3. El *Yayur Veda* presenta fórmulas de sacrificio a las que los sacerdotes recurrían para celebrar el culto de cada divinidad. Este libro se transmitió a las generaciones ulteriores en varias reseñas: unas contienen fórmulas en prosa o en verso, que se utilizan cuando se adaptan a un determinado momento del culto, otras contienen además comentarios que explican los gestos, los ritos y las prácticas del culto. Se suele designar a esta segunda reseña *Yayur Veda Negro*, mientras que la primera es llamada *Yayur Veda Blanco*. Estos tres *Vedas* constituyen el *Trayî Vîdyâ* (el *Triple Cuerpo*). En resumen, el *Sama Veda* adapta al canto los himnos del *Rig Veda*, y el *Yayur Veda* recoge los comentarios acerca de los ritos. Existían tres tipos de sacerdotes que oficiaban en la celebración del sacrificio: el *hothar* recitaba, el *udgatar* cantaba y el *adharvayu* operaba durante el culto.
4. El *Atharva Veda* es una recopilación comparable también a la del *Rig Veda,* pero que recoge más específicamente las creencias populares y las prácticas mágicas. Este *Veda* reúne fórmulas de bendición, fórmulas relativas al matrimonio y al amor, maldiciones y encantamientos para proteger el hogar y la familia. En él hay procedimientos para curar la fiebre o la impotencia, para conseguir prosperidad y una fértil progenie. El sacerdote-hechicero especializado en el *Atharva Veda* era semejante al chamán, que pretendía curar a sus pacientes con encantamientos. No obstante, en este *Veda* se advierte un sentimiento de unidad cósmica que constituirá más tarde el fundamento de una evolución religiosa, que se opondrá al mero ritualismo de los sacerdotes (brahmanes), a favor de las nuevas concepciones trascendentales de los guerreros (*kshatriyas*). En efecto, estos últimos descubrieron, a través de la meditación, un enfoque mucho más amplio de la realidad.

Manuscrito del *Rig Veda*, el *Veda* más antiguo, y que constituye uno de los primeros documentos literarios en la historia de la humanidad.

Los *Vedas* contienen cuatro grandes subdivisiones: Los *Samhitas*, los *Brahmanas*, los *Aranyakas* y los *Upanishads*:

- Los *Samhitas*, una colección de himnos.
- Los *Brahmanas* constituyen los tratados y comentarios acerca de los *Vedas*. Generalmente son comentarios en prosa, bajo una forma especulativa, que explican los ritos, las palabras que acompañan cada uno de estos ritos, y que, además, subrayan el nexo que puede existir entre el rito y la realidad significada del ritual.
- Los *Aranyakas* son los Tratados del Bosque, es decir, los textos destinados a aquellos que se habían retirado al bosque para meditar y emprender una vida espiritual alejada del mundanal ruido.
- Los *Upanishads* representan la parte final de cada *Veda*, son la meta última de todo el saber espiritual, pues destruyen la ignorancia metafísica (*avidya*) y conducen al conocimiento supremo o *paravidya*. Establecen una equivalencia entre el sí mismo individual, o *atman,* y lo absoluto, o *brahman*.

Los dioses védicos

Las sociedades antiguas descansaban sobre tres pilares: el orden sacerdotal, cuya función consistía en la ejecución de los ritos apropiados; el orden guerrero, que protegía la tribu o la ciudad, y el orden de los productores, que alimentaba y abastecía de productos manufacturados a toda la sociedad. Desde finales de la gran época védica, la jerarquización social era tal que los productores eran considerados inferiores en relación a los sacerdotes y los guerreros. Sin embargo, en el mundo de los dioses las tres clases eran consideradas como equivalentes, porque ninguna de ellas podría subsistir por sí sola. Lo que no impedía las rivalidades entre los dioses.

Los dioses de la primera función, la del sacerdocio, o por lo menos de la autoridad religiosa, son los Aditiás. En el *Rig Veda* se menciona a los seis Aditiás (deidades solares, hijos de Aditi, diosa de la eternidad), cuyo nombres eran los siguientes: Varuna, Mitra, Aryaman, Bhaga, Amsha, Daksha. Posteriormente, su número pasará a ser doce, en relación con los doces meses del año.

Los dos primeros Aditiás, Mitra y Varuna, asumen la responsabilidad de salvaguardar el orden cósmico y los ritos religiosos. En el *Rig Veda* sólo encontramos un himno dedicado a Mitra, un dios indoiranio, aunque se le dedican ciertos himnos junto con Varuna, el dios soberano de la primera forma de la religión védica. Dios soberano y rey universal, Varuna reina sobre el mundo, los dioses y los hombres. Tiene el poder mágico de encadenar o liberar a distancia a sus víctimas. Posee un aspecto cósmico. Su vínculo con el elemento líquido perpetúa probablemente el recuerdo de una función creadora, olvidada más tarde. Varuna es el mago, el poseedor del *maya*. Resulta inquietante, terrible, pues su figura se asocia con el otro mundo, con la noche y la luna. Es asimilado al dragón Vrta en su combate contra el *deva* Indra, otro dios poderoso del panteón védico. En el momento de la decadencia de la época védica, Varuna asume las nociones de *rta* (el orden cósmico) y *maya* (el cambio destructor y creativo). Gracias al *rta*, es un dios del orden, de la verdad; a causa de *maya*, es un dios de la creación y del cambio, dueño del orden cósmico. En la época del hinduismo, muchas de sus prerrogativas se trasladarán a Shiva, en particular el uso de *maya*.

Ambos, Mitra y Varuna representan dos aspectos complementarios de la divinidad: el sacerdocio (Mitra) y el imperio (Varuna), pero también ambas formas de la función soberana, la del contrato, de la alianza concluida entre los dioses y los hombres (a Mitra se lo considera el dios amigo de los hombres), y la del castigo divino para los que rompen la alianza divino-humana (Varuna es el dios que castiga a los hombres e inspira el temor religioso).

En el grupo divino de Aditiás encontramos a otros dioses, mencionados más arriba, y que desempeñan asimismo una función específica:

- Aryaman, el tercer soberano divino, está considerado como el dios de la hospitalidad, una cualidad humana promovida al nivel de realidad divina, ya que el conjunto del culto védico parecía girar alrededor de la misma noción de hospitalidad: la acogida de un huésped era, y es todavía, una dimensión fundamental de los imperativos sociales para todos los indios, y con más razón cuando se trataba de recibir y de acoger a los dioses a quienes se ofrecía sacrificios. También simboliza la nobleza y las normas de la sociedad.
- Bhaga era el dios que les devolvía a los fieles una parte de las ofrendas sacrificadas a los

dioses; estaba considerado como el dispensador de las gracias divinas y de las riquezas, que otorga a cada uno según sus méritos y su destino. Y era por esta razón por la que, sin duda, sus fieles lo veneraban con enorme devoción (*bhakti*). A Bhaga se lo consideraba el «señor» entre todos los dioses. Más tarde, este término se le atribuirá como un título a los dioses Visnú y Krisna.

- Amsa era el dios que velaba por la equitativa distribución de las diferentes partes del sacrificio, mientras que Daksa era el dios que personificaba la habilidad de los sacerdotes a la hora de ofrecer sacrificios a los dioses.
- El dios-sol ocupa un importante lugar en el *Rig Veda*. Este dios, que tiene por nombre Savitar (o Savitri), es concebido como el dios responsable del curso del tiempo y, en consecuencia, de la organización ritual de las diferentes ceremonias religiosas. A semejanza del sol, que es la manifestación visible de su divinidad, se desplaza en el cielo siguiendo cada día el mismo camino, aportando a los hombres todo lo que es necesario en sus vidas, ya que los invita al trabajo, al descanso, pero también a los sacrificios rituales en las horas prescritas.

Otras divinidades atmosféricas próximas a Savitar son el dios del cielo, Dyaus-Pitar (el cielo-padre), cuyo nombre muestra gran semejanza con el del dios soberano de la mitología grecolatina (Zeus Pater, Júpiter); quien con la Tierra forma la pareja de donde procede el mundo. Citar además a Nakta (Noche) y Ushas (Aurora), hermanas y divinidades femeninas, escasas en el panteón védico; la primera otorga el descanso a los hombres y la segunda los invita a alabar a los dioses, anunciando el regreso del Sol. El *Rig Veda* dedica veinte himnos a Ushas, y la describe como una joven hermosa que brinda su luz al mundo:

> Vedla cubierta con ropas luminosas
> sobre las que se extienden todos los colores,
> obra del más portentoso pintor.
> Todo en ella es fiesta,
> resplandor del gran altar del sacrificio.
> Nos ha hecho salir de las tinieblas,
> nos sonríe radiante
> y, llena de gracia,
> despierta en el mundo un pensamiento de gozo.

La segunda función divina, aquella que expresa las actividades guerreras, está dirigida por el dios-rey, Indra. Este dios ocupa el primer lugar en la literatura védica antigua, se trata del rey de dioses y su estatus sería el equivalente al de Júpiter o Zeus, con unos rasgos característicos. De todos los dioses, es él quien posee más rasgos antropomórficos: barbudo y fuerte, armado con una maza cuya potencia destructora es comparable a la del rayo. Mató a su padre para ejercer el dominio sobre el panteón divino y es un guerrero valiente que acaba con toda resistencia. Su hazaña más famosa es haber matado al dragón Virtra (Vrta).

Su incomparable poder se incrementa todavía más por la absorción ritual del soma (licor de los dioses en el cual residen todas las fuerzas de la naturaleza.), que le ofrecen sus fieles con el fin de que se embriague y alcance la victoria sobre sus enemigos. Doscientos ochenta y nueve himnos del *Rig Veda* cantan las alabanzas y las hazañas del dios Indra, el escogido entre todos los dioses para combatir al adversario demoníaco, el dragón-serpiente Virtra (identificado con Varuna) que, al retener las aguas del cielo (las aguas primordiales), impedía el renacer del universo.

Junto a Indra, el dios guerrero por excelencia, encontramos siempre al séquito de los jóvenes guerreros divinos, que le aportan el concurso de sus armas chispeantes en el momento de la batalla: son los Maruts. Aparecen como la divinización de las tropas de campesinos que participan en los combates de las sociedades humanas, son los dioses protectores de los agricultores y de los ganaderos. Jóvenes dioses, no conocen el envejecimiento, y en las batallas, montados en sus carros resplandecientes, arrasan todo a su paso. La tradición védica posterior los consideró como dioses que cumplían la tercera función divina, la del servicio a las otras dos clases de dioses; dicha identificación estriba en el hecho de que cumplen su función militar como los servidores del dios Indra.

A los Maruts se los califica como «Hijos de Rudra», una de las figuras más extrañas del panteón védico. Rudra (en el hinduismo se convertirá en el dios Shiva) era un dios particularmente terrorífico, que mataba a los hombres casi por placer: era el amo de los cazadores y de todos los que asesinaban por profesión. Los hombres trataban de ablandarlo llamándolo el Benéfico, el Saludable, pero el culto que le consagraban estaba rodeado de múltiples precauciones, porque se trataba sobre todo de no despertar su ira. Sus himnos tienen siempre un carácter propiciatorio.

Vayu, el dios del Viento, también está asociado a Indra, al que ayuda en cada uno de sus combates. Visnú, que se convertirá en uno de los más destacados dioses en el hinduismo clásico, brinda igualmente su apoyo a Indra: aparece como el que difunde la luz del sol en el conjunto del universo creado, y protege al cosmos cada vez que lo amenazan.

En los himnos védicos, los dioses que simbolizan la tercera función divina (el servicio a los dioses superiores) aparecen un poco descuidados, aunque es probable que también hayan sido beneficiarios de un culto. Sin embargo, hay que subrayar que, en los *Vedas*, las clases superiores del sacerdocio y de la nobleza guerrera son, en gran parte, el reflejo esencial de la sociedad divina.

Algunos dioses de la tercera función fueron asimilados a veces a la segunda función, como los Maruts; otros se acercan a los dioses de la primera función, es el caso de los Asvins o los Jinetes de la Aurora, que son hermanos de Ushas, la diosa de la Aurora y, como ella, hijos del Cielo.

En el conjunto de este panteón védico, dos divinidades ocupan un lugar destacado: Agni, el fuego, y Soma, la bebida ritual. Estas dos divinidades parecen participar en las tres clases divinas al mismo tiempo. Agni es el capellán de los dioses, y como tal participa en la primera función; es el que presta asistencia a Indra en su combate contra el dragón Virtra, y como tal actúa como un verdadero dios guerrero; está considerado también como la fuente de vida que asegura la vitalidad del clan, así como su prosperidad, y de ahí su participación en la tercera categoría. Lo mismo ocurre con Soma, al que presentan como el sacrificador por excelencia, como el guerrero terrible y feroz, y como el dios que otorga prosperidad a todos los seres.

Agni parece ser el dios a quien está dedicado el *Rig Veda* casi íntegramente, tan grande es el lugar que ocupa. Por su nombre, muy similar al término latino *ignis*, es el dios del fuego, a la vez reconfortante y temible. Es también el poderoso amigo de los hombres. Todas las dimensiones de la religión védica encuentran su fuente y su dimensión plena en el culto a Agni, pero no convendría hacer del vedismo la religión del fuego. Agni es sobre todo el que sirve de intermediario, de mediador entre los hombres y los dioses. Sin él, ningún sacrificio es posible. El primer himno del *Rig Veda* es una oración solemne dirigida a Agni, que hoy en día siguen declamando los hindúes.

Jarrón para conservar los granos, apogeo del arte de Harappa, entre 2700 y 2000 a. C. Museo Nacional de Nueva Delhi, India.

La otra divinidad superior en el vedismo es Soma, quien también cubre las tres funciones divinas. Este dios es la personificación de la fuerza vital contenida en el brebaje de la inmortalidad, que se preparaba y consumía en el curso de los sacrificios rituales. Originalmente, el soma era una planta que se recogía en las regiones montañosas y que, después de que se la estrujara, daba un zumo con el cual se preparaba la bebida ritual. La primera operación que había que efectuar sobre la planta era rociarla con agua para hinchar los tallos; luego se trataba de apretar estos hasta conseguir un zumo que se filtraba; entonces era consumido puro o mezclado con leche. El soma era la bebida de sacerdotes y dioses.

Deidades mayores en el *Rig Veda* según sus himnos

Indra: 289 himnos
Agni: 218 himnos
Soma: 123 himnos
Visuadevas: 70 himnos

Los Asvins: 56 himnos
Varuna: 46 himnos
Los Maruts: 38 himnos
Mitra: 28 himnos
Ushas 21 himnos
Vayu: 12 himnos
Los Ribhus: 11 himnos
Savitri: 11 himnos
Pushán: 10 himnos
Los Apris: 9 himnos
Brijas Pati: 8 himnos
Surya: 8 himnos
Aditiás: 6 himnos
Apas: 6 himnos
Brahmanas Pati: 6 himnos
Diaus y Pritivi: 6 himnos
Visnú: 6 himnos
Rudra: 5 himnos
Dahikra: 4 himnos
Yama: 3 himnos
Paryania: 3 himnos
Sarasvati: 3 himnos
Kapinshala: 2 himnos
Maniu: 2 himnos
Vach: 2 himnos
Vastospati: 2 himnos
Vishvakarman: 2 himnos

Ritos de la religión védica

En el vedismo antiguo, el padre de familia se encargaba del oficio litúrgico en el marco doméstico. Ni templos ni sacerdotes eran necesarios para que se cumpliera con las ofrendas a los múltiples dioses. La liturgia se desarrollaba pues dentro del espacio familiar. Posteriormente, y sin duda porque los ritos se volvieron cada vez más complicados, la tarea de ofrecer los sacrificios a los dioses fue confiada a hombres que se convirtieron en «técnicos de la religión» y transmitieron su saber y su experiencia a sus hijos. De esta forma nacieron verdaderas dinastías de sacerdotes.

Para el hombre de la época védica lo esencial eran los ritos y los sacramentos de purificación, gracias a los cuales podía gozar de una vida feliz en la tierra, en un enfoque hedonista de la existencia propia. Desde antes del nacimiento del niño, algunos ritos aseguraban a la madre el buen desarrollo del parto, con el objetivo fundamental de dar a luz a un hijo varón (en detrimento de las hijas), y alejar del hogar las potencias maléficas.

El nacimiento motivaba nuevos ritos, destinados a apartar las fuerzas malignas del recién nacido. En el momento del nacimiento, el padre debía atizar el fuego, tomar al niño sobre sus rodillas y ofrecerles una oblación a los dioses para atraer la prosperidad sobre toda su familia y sobre el ganado. Luego el padre murmuraba a los oídos del niño algunos versículos de los *Vedas*, le deseaba una vida larga, sabiduría e inteligencia. Acto seguido, recibía dos nombres, uno de los cuales nunca revelaban sus progenitores para así proteger al niño de cualquier mal o enfermedad.

El duodécimo día, la madre y el hijo tomaban un baño de purificación. La mujer tenía derecho entonces a salir de su casa, después de que el marido hubiera rogado al Sol que apartase de ella toda desgracia. En su primera infancia, el niño es criado por su madre, sus tías o sus hermanas; el padre, que lo había reconocido como su hijo al nacer, no tendría ningún contacto con él hasta el momento de la iniciación, que marcaba para este hijo un nuevo nacimiento. En principio, era el padre quien iniciaba a su hijo, al que enseñaba los ritos familiares.

Dicha iniciación (el Upanayana) era el ritual más importante en la época védica, pues con él el niño quedaba plenamente integrado en la sociedad. Después, al niño se le decía «dos veces nacido», puesto que se consideraba este segundo nacimiento de orden espiritual (simbolizado por un cinturón).

En ocasiones el padre delegaba sus poderes de paterfamilias en un maestro, quien a partir de entonces se encargaba de enseñar al pequeño los deberes inherentes a su condición, de inculcarle las prescripciones rituales y el buen comportamiento en todas las circunstancias de la existencia y, por supuesto, del estudio de los *Vedas*, que se prolongaba hasta los diecisiete años. Después el alumno podía volver a casa de sus padres y casarse.

Las chicas no estaban formadas en las tradiciones religiosas de su clan, pues, al casarse, era el marido quien las iniciaba en el culto doméstico, el equivalente para ellas del Upanayana. El culto védico estribaba esencialmente en el sacrificio. Con la intención de entrar en contacto con el mundo divino y asegurar así su protección sobre toda su familia, el cabeza de familia recurría a numerosos sacrificios, en presencia de sus hijos y de su esposa, que desempeñaba sin duda un papel nada despreciable, aunque siempre estaba subordinada a su esposo.

La religión védica guardaba de modo permanente una dimensión comunitaria, y aquello que se

solicitaba de los dioses adquiría una dimensión colectiva, como la prosperidad de la casa o la abundancia del ganado. En el culto védico antiguo no existían templos. Las ceremonias se efectuaban en los hogares. Los sacerdotes sólo vigilaban durante el sacrificio que los gestos y que las palabras fuesen las correctas.

Ritual del fuego y del agua, consignado en el culto védico desde tiempos inmemoriales.

El Agnihotra era el rito solemne cotidiano. El padre de familia lo ejecuta cada día, por la mañana y por la tarde. Consiste en verter en el fuego doméstico una ofrenda (leche, mantequilla o arroz) a Agni (dios del Fuego).

Otro de los ritos védicos relevantes era el Asvamedha, el sacrificio del caballo. Dicho rito, que en el origen simbolizaba el año nuevo, fue luego asimilado a las victorias del rey sobre sus enemigos. Esta ceremonia, que debía purificar y fertilizar el reino, implicaba la muerte de un caballo especialmente preparado, con el cual la reina simulaba un acoplamiento. Además se sacrificaban numerosos animales domésticos. El caballo era identificado con el cosmos y el agua.

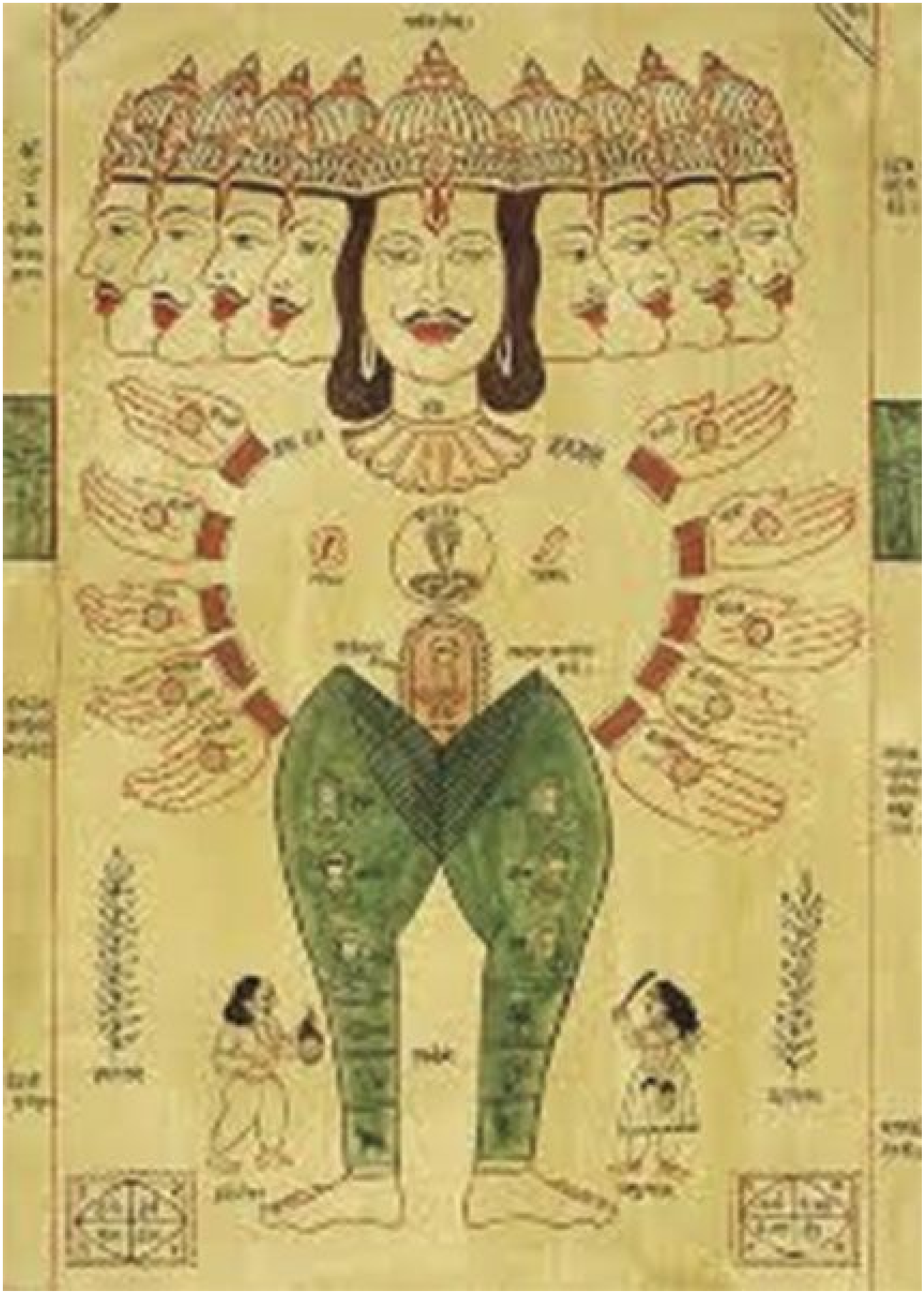
COSMOGONÍA Y ORIGEN DEL HOMBRE
EN LA RELIGIÓN VÉDICA

Varios temas se entrecruzan en la cosmogonía y en la teogonía de los textos védicos, esencialmente del *Rig Veda*. Dioses y hombres son engendrados por la pareja primordial Cielo-Tierra, según algunos esquemas:

- Creación vía fecundación de las Aguas originales por un dios primordial.
- Creación mediante el sacrificio del gigante cósmico, Purusa.
- Creación a partir de una unidad-totalidad, a la vez ser y no ser. Tanto la conciencia como el universo son el producto del deseo procreador.
- Creación por la separación violenta del Cielo y de la Tierra.

A modo de síntesis podemos decir que: al principio había un Caos original bajo la forma de un océano sin límites. Todo era tinieblas, no existía ni el tiempo ni el ser. El ser surge de súbito, bajo la forma de un huevo que flota en la superficie del agua. Luego el huevo desea multiplicarse. Este deseo lo calienta y el huevo se rompe. Su cáscara se transforma en Cielo y Tierra. El ser se ha convertido en el demiurgo Prajapati, padre de todos los seres. Prajapati crea la luz, los dioses, al primer hombre, Yama, y a su hermana, Yami, que engendran una primera raza humana. Es la edad de oro. Luego el mundo degenera y sobreviene un diluvio que aniquila a todos los hombres salvo a uno, Manu, que es salvado y debe repoblar la Tierra.

Purusa es otro nombre o aspecto de Prajapati, que significa ‘hombre’. Figurado como totalidad cósmica, es un ser andrógino.



Representación simbólica del Purusa, el ser primordial cósmico que engendró a toda la humanidad, según enseña el *Rig Veda*.

El mito indica que los dioses hicieron el primer sacrificio, el sacrificio primordial. Desmembraron a Prajapati/Purusha y pusieron de manifiesto así el Cielo, la Tierra, los vientos, y la humanidad (bajo su forma jerarquizada de las cuatro castas). Purusa es pues a la vez víctima de

sacrificio y divinidad del sacrificio, que precede y trasciende la creación.

Según el himno cosmogónico del *Rig Veda* (X, 129), el origen del mundo no era existente (*sat*), ni no-existente (*asat*), pero era uno (*eka*), una entidad absoluta, indivisible, invisible y eterna.

El himno a la creación en el *Rig Veda*

Entonces no había ser, ni tampoco no-ser,
ni espacio ni, más allá, cielo.
¿Qué había en la envoltura? ¿Dónde estaba? ¿Quién la cuidaba?
¿Era algo el agua profunda que no tenía fondo?
Ni la muerte ni la no-muerte existían.
Sin aire, el Uno respiraba originando su propio movimiento.
Nada más existía.
Las tinieblas ocultaban entonces las tinieblas,
todo allí era caos absoluto.
En medio del vacío, inactivo, el Uno
se manifestó por el poder de la energía.
El deseo fue lo primero en desarrollarse
como germen primero de la idea.
Buscando dentro de sí mismos, los sabios
encontraron en el no-ser el vínculo con el ser.
Al sesgo estaba la linde.
¿Cuál era el de arriba?, ¿cuál era el de abajo?
Había un portador de simiente, estaba la fuerza.
El instinto abajo, impulso, movimiento más allá.
¿Quién lo sabe?, ¿quién podría decirlo?
¿De dónde surgió?, ¿de dónde viene todo?
Los dioses vendrán después del comienzo.
¿Quién sabe cómo llegó a ser el principio?
¿De qué principio nació esta creación?
¿Fue hecha o no lo fue?
El que vigila desde el alto puesto
seguramente lo sabe. ¿O tal vez lo ignora?

Rig Veda, X, 129,1-7

3

Del brahmanismo al hinduismo

El brahmanismo, una religión sacerdotal

El brahmanismo aparece después del vedismo y ocupa un período comprendido entre el 600 a. C. y el 500 d. C. Corresponde históricamente a la primera fase del desarrollo del hinduismo. La religión brahmánica (religión sacerdotal) se caracteriza por la emergencia del sistema de castas, que no existían en la época védica. En efecto, los brahmanes, como casta superior de la sociedad india, se arrogan la función de guardianes de la palabra (*vak*) sagrada transmitida por los *Vedas,* y el ritual de sacrificio que celebraban desempeñaba un papel central. De este modo, en el marco del orden social, los sacerdotes adquieren un rango superior al de los guerreros.

Una característica del brahmanismo es la extrema complejidad de sus ritos, gracias a los cuales los brahmanes podían doblegar las fuerzas de la naturaleza y atraer el favor de los dioses. Los ritos de sacrificio (*yajna*) se consideraban de extrema importancia, ya que significaban la reintegración en una dimensión espiritual y cósmica más amplia y el regreso a una plenitud original perdida, hasta tal punto que el sol no podía renacer por la mañana si el brahmán no había hecho la ofrenda de sacrificio. Gracias al sacrificio se desterraba a los demonios y el hombre encontraba el «todo».

Los ritos característicos eran los que guardaban relación con el ciclo lunar (luna llena y nueva luna), y las ofrendas consistían en alimentos para los dioses. En primavera, los brahmanes ofrecían cebada a los dioses y en otoño, arroz. También había un sacrificio de cierta entidad durante la estación de las lluvias, destinado a proteger el rebaño.

El culto de los Tres Fuegos ocupaba un lugar destacado: el rito del *gârhapatya*, para la cocción de las ofrendas en un fuego de forma redonda; el fuego de oblación *âhavaniya*, de forma cuadrada para los alimentos cocidos; y el fuego del sur *daksinâgni*, en forma de media luna.

La eficacia de los sacrificios era estrictamente tributaria de la ejecución más exacta posible del ritual y de todas las ceremonias que lo integraban. Estas últimas debían, por ejemplo, ir acompañadas por unas fórmulas de sacrificio denominadas *yagus*, mientras que las oraciones debían ir precedidas por fórmulas con las que se invitaba a los dioses a «bajar» al lugar del sacrificio.

El rito finalizaba con la formulación de la sílaba mística «om» (el *pranava*). El sonido, producido de modo prolongado, resulta de la combinación del fonema *aum*, que significa ‘lo que fue,

es y será', y posee, para los que se consagraban a la meditación, una fuerza a la vez mágica y religiosa. En definitiva, el «om» simboliza el universo y el poder de transformación espiritual que encierra, tal y como lo enuncian los *Upanishad*.

En el brahamanismo, el Prajapati védico crea al mundo por calentamiento (*tapas*) y por emisiones renovadas de energía (*visrij*), consumiéndose y acabando por agotarse totalmente. Prajapati es triplemente identificado con el universo, el tiempo cíclico, y el altar del fuego.

Cada sacrificio repite el acto primordial de la creación y, al repetir, garantiza la continuidad del mundo, la idea de regeneración anual de la cosmogonía. Es la novedad de la teoría brahmánica del sacrificio. El rito de sacrificio destaca por su importancia esencial.

Los textos fundamentales del brahmanismo son los *Vedas*, los *Brahmanas*, los *Aranyakas* y los *Upanishads*.

Tal y como hemos visto con anterioridad, los *Brahmanas* (conjunto de ritos y relatos míticos) constituyen la exégesis de los *Vedas*. Elaborados entre los siglos X y VIII a. C. por varias generaciones de brahmanes, constituyen la dogmática más antigua del brahmanismo.

Los *Aranyakas*, o Textos del Bosque, son unas recopilaciones de tratados místico-rituales, redactados por sacerdotes ermitaños, y unidos a los *Brahmanas*. Están generalmente destinados a los ascetas que se dedican al ascesis y a la meditación. Exponen algunas prácticas rituales y una simbología reservada a los ermitaños.

Los *Upanishads* constituyen el conjunto de los textos religiosos brahmánicos, cuyo tema fundamental es la unión con lo absoluto y la liberación de los renacimientos.

En el siglo V a. C., los movimientos renovadores del jainismo y del budismo se rebelaron contra el ritualismo de los brahmanes y su supremacía comenzó a debilitarse. El entorno político, en el cual evolucionaron los grandes reformadores contemporáneos, Mahavirá y Buda, se caracterizó por profundas transformaciones sociopolíticas, entre ellas el nacimiento de dieciséis entidades estatales repartidas entre el Indo y el golfo de Bengala.

Los cuatro estados de la vida según el brahmanismo

Según el brahmanismo, la vida de un hombre, que pertenece a uno de los tres *varna* (casta) superiores (brahmanes, chatria, *vaishya*), acontece a través de cuatro estados de vida diferentes, llamados *âshrama:*

- El primer estado, el del *brahmacarin* ('estudiante'), corresponde al período de formación (por lo menos hasta los doce años) del alumno, que se dedica esencialmente al estudio de los *Vedas*.
- El segundo estado es el del *grihastha* ('dueño de la casa'). El hombre debe fundar una familia, perpetuando la práctica de los rituales y los deberes prescritos de acuerdo a su estatus social.
- El tercer estado es el del *vanaprastha* ('aquel que se retiró al bosque'). El hombre, tras haber cumplido con sus deberes (un oficio y una familia), puede dejar la vida activa (a veces acompañado por su esposa) para dedicarse a una vida de anacoreta.
- El cuarto y último estado es el de *sannyasin* ('aquel que renuncia'). El hombre, entonces con una edad avanzada, podía errar como un peregrino sin ataduras, en busca de la liberación espiritual (*moksha*).

Imagen lateral del templo de Kailash, situado en Ellora (Maharastra, India), y dedicado al dios Shiva. Es famoso por haber sido esculpido en una única formación rocosa.

Rita-Dharma-Avidya-Karma-Samsara

En la religión védica existía la noción de «rita», la urdimbre cósmica. *Rita* es el «hilo» que constituye la realidad interior de todo cuanto existe. En los *Vedas* se insinúa el concepto de «dharma». Si *rita* simboliza la ley de toda realidad, *dharma* se refiere a la ley moral. También significa 'doctrina, enseñanza, norma, itinerario para llegar a la verdad'. El *dharma* cobrará una importancia capital en el budismo, según veremos.

Por una relación de causa-efecto, toda acción (ritual o profana) genera un resultado. El karma es el peso, la carga de los actos profanos, buenos o malos, transcurridos en el curso de las existencias. El sentido primero de karma fue él de rito-acción. Posteriormente, cobró el significado de «ley de la acción», que rige el mundo cotidiano y concreto, la vida en todas sus manifestaciones. El karma se desmarca de la noción védica de *rita*, en el sentido de que no se refiere a la realidad absoluta, sino más bien a la realidad sujeta al dolor y a la contingencia. Cada ser responde a una acción que le es propia, un karma actúa sobre él desde un pasado remoto. En toda acción se halla un deseo profundo, una voluntad fundamental.

El deseo y la voluntad se convierten en acción, que implica a su vez una limitación. Dicha limitación engendra imperfecciones y sufrimiento, y pone en marcha la rueda de nacimientos y muertes (reencarnación). Sólo aquel que consigue liberarse de la vehemente pulsión de los sentidos y que realiza el *atman*, se emancipa definitivamente del karma. Sin embargo, la acción como tal no debe rehuirse, sino encaminarse hacia un fin autoluminoso y liberador.

Es el desconocimiento del orden metafísico (*avidya*) el que condena a los hombres. *Avidya* es la primera causa del karma y, por consiguiente, el origen y el dinamismo de la transmigración (*samsara*). *Samsara* significa que cualquier manifestación de vida no es más que un momento de una serie de existencias, cada una de las cuales halla su razón de ser en otra anterior.

La liberación (*moksha*) de este círculo infinito se consigue a través del conocimiento (*vidya*). *Moksha* es la realización de la identidad *atman-brahman*. Una vez completada la unidad, el *atman* se fusiona con el *brahman*, lo absoluto.

El hinduismo considera que existen tres modalidades de karma:

1. El *samchita* karma;
2. El *prarabdha* karma; y
3. El *agami* karma.

El *samchita* karma es el vasto almacenamiento de acciones acumuladas realizadas en el pasado, los frutos de las cuales no han sido aún cosechados. El *prarabdha* karma es el karma que nos ha sido asignado por la vida presente, forma parte del *samchita* karma, siendo la diferencia entre estos que el *prarabdha* es sólo una parte del potencial del *samchita*. El *agami* karma es aquel que se desarrolla en esta vida y que, por tanto, se suma a nuestro almacén del *samchita* karma.

El conocimiento del ser puede capacitarlo a uno para abstenerse de ejecutar acciones futuras que, a su vez, produzcan frutos. Pero el *prarabdha* karma que, no obstante, ha empezado a dar sus frutos, ha de ser cosechado.

BRAHMAN, LO ABSOLUTO

En el vedismo, *brahman* era una fórmula sagrada, un fundamento «mágico» del rito del sacrificio. Con el brahmanismo, la noción de *brahman* adquiere un sentido metafísico, se desplaza de la oración al objeto de la oración. *Brahman* se convierte de esta forma en el principio dominante y en la primera causa de la totalidad del ser, un absoluto de lo que deriva toda cosa. En los textos sacerdotales, *brahman* era, por naturaleza, impersonal y neutra. En los *Upanishads*, el *brahman* es la realidad metafísica última, existiendo de por sí e incausado. Es eterno, inmutable, infinito e incognoscible, fundamento de todo lo que es, origen y fin de todas las cosas. Trasciende el tiempo y el espacio, y no puede ser objeto de ningún culto. En este sentido, *brahman* se encuentra más allá del bien y del mal, y carece de forma y de cualidad. Penetra el universo entero, como «la sal dentro del mar», y permanece mental y conceptualmente inasequible, pues escapa a toda categoría intelectiva. *Brahman* mora en el corazón de todos los seres y, en este sentido, es el sí, el testigo de la conciencia. *Brahman* supone un conocimiento no dual de la realidad más allá de la polaridad entre el observador y lo observado. *Brahman* es *sat* (existencia), *chit* (consciencia absoluta), *ananda* (dicha eterna). Es lo sustancial oculto tras el velo de las apariencias, el sustrato imperecedero de todo lo transitorio.

La *Chandogya Upanishad* lo describe como *ekam eva advaitam*, es decir el «uno sin segundo», lo cual significa que nada existe fuera de *brahman*.

En los cuatro *maha-vakyas* de los *Upanishads* (sentencias fundamentales), *brahman* es designado como:

- Prajnanam brahma: «El universo es pura conciencia» (*Aitareya Upanishad, Rig Veda*).
- Tat twam asi: «Tú eres eso» (*Chandogya Upanishad, Sama Veda*).
- Aham brahmasmi: «Yo soy *brahman*» (*Brihadaranyaka Upanishad, Yayur Veda*).
- Ayam atma brahma: «Este *atman* es *brahman*» (*Mandukya Upanishad, Atharva Veda*).

No obstante, y en paralelo a la búsqueda del principio único del mundo (el sí universal), la búsqueda de *brahman* incluye también la indagación de un principio de unidad en el ser humano, el sí individual. Dicho principio recibe el nombre de «atman» (en sánscrito ‘respiración, soplo’), considerado como la esencia más profunda del hombre.

Así, si *brahman* es el principio primero del ser y la sustancia fundamental del macrocosmo, el *atman* representa el microcosmo. Constituye la genuina dimensión del hombre y la quintaesencia de sus fuerzas vitales.

Según los *Upanishads*, el *atman* es la percepción de lo divino que se encuentra escondida en lo más hondo del ser humano. *Atman* es el verdadero bien del hombre, el principio de inteligencia, el testigo de la conciencia (*sakshin*), cuya luz ilumina todas las cosas sin que nunca sea afectada por ellas. En definitiva, *brahman* y *atman* son dos aspectos de la misma realidad. Los videntes de los *Upanishads* intuyeron lo absoluto del universo y lo denominaron *brahman*; lo percibieron en su propio interior y lo llamaron *atman*.

18. «El Inteligente no nace ni muere. No brotó de nada ni nada brotó de él. El Antiguo es innato, eterno, imperecedero. No perece, aunque el cuerpo se corrompa».
19. «Si el que mata cree que es él quien mata y si el que muere cree que es él quien muere, ambos no comprenden; pues ni uno mata, ni el otro muere a manos de nadie».
20. «El Ser, más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande, está escondido en el corazón de la criatura. El hombre que está libre de los deseos y del dolor puede ver la majestad del Ser por la gracia del Creador».
21. «Aunque quieto, camina hasta lo lejos; aunque tendido en el suelo, llega a todas partes. ¿Quién, excepto yo, puede conocer a ese dios que se regocija sin regocijarse?».
22. «El sabio que conoce al Ser incorpóreo en el interior de los cuerpos, inmutable en medio de las cosas que cambian, grande y omnipotente, nunca sufre».
23. «Ese Ser no puede ser alcanzado leyendo los *Vedas*, ni tampoco ser comprendido o aprendido. Sólo aquel, a quien el Ser perfecto elige, puede alcanzar su grandeza, pues el Ser ha escogido el cuerpo de ese hombre como el suyo propio».
24. «Pero quien no se aparte de la maldad, ni permanezca tranquilo y sumiso, jamás alcanzará el Ser, ni siquiera mediante el conocimiento».
25. «¿Quién, entonces, conoce dónde está Él, en quien todo desaparece y en quien incluso la muerte es absorbida?».

EL HINDUISMO: LA RELIGIÓN ETERNA

Los hindúes designan su religión como *sanâtana dharma*, es decir, la ley eterna o religión eterna. Sin embargo, más que una religión, el hinduismo es un conjunto de creencias, de ritos, de prácticas, de especulaciones metafísicas y místicas. Carece de un fundador, de profetas, de un credo establecido, de un dogma unificado o de una «Iglesia» institucionalizada.

El término «hindú» es el nombre persa que designa al río Indo y que corresponde a la palabra védica sánscrita Sindhu (el Indo). El *Rig Veda* menciona la tierra de los habitantes del Indo como «Sapta Sindhu», la tierra de los siete ríos, al noroeste de Asia del Sur, siendo uno de esos ríos el Indo. En los textos árabes se encuentra el término *Al Hind*, que se emplea para referirse al pueblo que vive en el territorio de la India.

El término persa «hindú» se extendió con las invasiones musulmanas, que culminan con el sultanato de Delhi (1210-1526), y aparece nítidamente explicitado, sobre a todo a partir del siglo XIV, en muchos documentos del norte y sur de la India. Más tarde, en tiempos de la colonización británica, el término «hindú» acabará por imponerse entre los occidentales. En definitiva, esta palabra no surge de los pueblos autóctonos de la India, aunque con el paso del tiempo estos la adaptaron y asimilaron a su cultura. Desde finales del siglo XVIII, dicho vocablo se ha utilizado para designar la mayoría de las tradiciones religiosas, espirituales y filosóficas del subcontinente indio, con excepción del jainismo, del budismo y del sijismo. El hindú es, pues, aquel que respeta y venera las enseñanzas expuestas en los *Vedas* y acepta su autoridad.

Rueda de la Vida, que simboliza el ciclo de los nacimientos y de las muertes. Se encuentra en el famoso templo de Konarak, en la India.

Respecto a la evolución de los dioses del panteón védico, Indra conserva su popularidad, pero el *dharma* es más poderoso que él. En cambio, Visnú y Shiva obtienen una posición excepcional y las divinidades femeninas comienzan su carrera espectacular. La noción de *dharma* sustituye a la de *rita* (*rta*). Las nociones de karma y de *samsara* vertebran el cambio que se produce entonces en la actitud religiosa de la India. La secuencia *avidya-karman-samsara*, el axioma «existencia es igual a dolor», la interpretación de la ignorancia como sueño, embriaguez o cautividad, todo esto fue unánimemente aceptado en las diferentes filosofías. Las principales escuelas del hinduismo (Vedanta, Samkya y Yoga) se articulan alrededor de estos principios (los encontramos también en el budismo). La religión se convierte en un asunto personal más que social. Una gran innovación es la aparición de una categoría de hombres que rompe todo lazo social, son los ascetas renunciantes (*sannyasi*), carentes de toda posesión y que recorren la geografía de la India únicamente preocupados por la espiritualidad.

Excepto los antiguos *Upanishads*, el resto de sus textos religiosos y filosóficos han sido elaborados después de la predicación de Buda. A menudo relatan tradiciones remotas, sin que sea posible establecer la cronología precisa de las ideas filosóficas que encierran.

Las dos grandes epopeyas, que abarcan tanto el brahmanismo como el hinduismo, son el *Mahabharata* y el *Ramayana*, que constituye la cuarta parte del *Mahabharata*. Existen otras epopeyas como los *Puranas*, que relatan leyendas muy antiguas.

El *Mahabharata* y el *Bhagavad Gita*

Con sus noventa mil versos y sus dieciocho capítulos, el *Mahabharata*, es decir, la *Gran gesta de Bharata*, es la epopeya más extensa de la literatura universal. El poema épico se concluyó entre el siglo VII y el VI a. C., y tomó su forma actual entre los siglos IV a. C. y IV d. C. En el relato central aparecen intercaladas leyendas, consideraciones filosóficas y enseñanzas religiosas. El sexto canto contiene el episodio más famoso de la epopeya: el *Bhagavad Gita.* El tema principal es el conflicto entre dos clanes del noroeste de la India por la soberanía de una ciudad. Es la narración de una guerra monstruosa, que fue decidida por Brahma para aliviar a la tierra de una población que no dejaba de multiplicarse. Es la descripción del fin del mundo, seguida de la emergencia de un nuevo mundo.

El poema tiene una estructura escatológica: batalla gigantesca entre las fuerzas del bien y del mal, destrucciones de proporciones cósmicas por el fuego y el agua, resurgimiento de un universo puro. Encontramos en él grandes similitudes con el mito de Ragnarok de los antiguos germanos, y los mitos escatológicos zoroástricos, pero el *Mahabharata* enriquece mucho la tradición indoeuropea arcaica. Al contrario que las espiritualidades más tardías, como el tantrismo, que conciernen sobre todo a una élite, los mensajes del *Mahabharata* (y sobre todo del *Bhagavad Gita*) se dirigen a todas las categorías de hombres y animan todas las vocaciones religiosas.

Podemos decir que este poema y el *Bhagavad Gita* enseñan la actividad ritual, el conocimiento metafísico y la práctica del yoga, valorizan y asumen la historicidad de la condición humana, y proclaman la devoción hacia Visnú-Krisna.

El *Mahabharata* presenta a Visnú-Krisna como el ser supremo. Es la última realidad, gobierna tanto la creación como la destrucción del mundo. Está más allá del bien y más allá del dolor. Shiva es el aspecto negativo y Visnú-Krisna el aspecto positivo y creativo.

Visnú-Krisna no es únicamente el creador y el señor del universo, resantifica con su presencia la Naturaleza entera, con sus aspectos positivos y negativos, el ciclo continuo de las creaciones y de las destrucciones.

La esencia de la doctrina revelada por Krisna puede resumirse en una fórmula sumaria: «¡Compréndeme e imítame!». El hombre encuentra el sentido de su vida histórica y, de modo conjunto, obtiene la liberación al comprender lo que Krisna es y lo que hace. En primer lugar, el hombre debe actuar, la inacción sola no lleva a la perfección. Krisna se revela pues para servir de modelo, en su aspecto paradójico. Crea el mundo de manera continua por medio de su *prakrti* (‘naturaleza’), pero esta actividad incesante no lo encadena a ella: es sólo el espectador de su propia creación.

Hace falta pues «renunciar a los frutos de sus actos». Tras esa renuncia, el hombre transforma todos sus actos, cualesquiera que sean, en sacrificio. El hombre de acción, si se desprende de sus actos y de sus resultados, puede sustraerse de los de su participación en la vida del mundo (karma), y sigue actuando. Esta teoría de la renuncia se encuentra omnipresente en el *Bhagavad Gita*. Tuvo un gran éxito, porque ya no era necesario retirarse del mundo (vida social, familia) para lograr la liberación.

Para las antiguas vías de liberación, el desapego del mundo y la negación de la vida humana como modo de existir en la historia era una condición sine qua non. La salvación presuponía un acto de ruptura, la disociación del mundo, considerado como lugar de sufrimiento y encarcelamiento.

El *Bhagavad Gita* sacraliza el cosmos, la vida universal y la existencia histórica del hombre. El *Bhagavad Gita,* o *Canto del bienaventurado*, es una de las joyas filosóficas de la India. La obra consta de dieciocho capítulos en los que se narran las inquietudes de Arjuna, primogénito de los *pandavas*, cuando se enfrenta en el campo de batalla de Kurukshetra a sus primos, los *kauravas*.

En este momento, Krisna, octava encarnación de Visnú, aparece en escena bajo la apariencia de un simple auriga para alentar al joven guerrero y, sobre todo, para aleccionarlo sobre el significado de la acción. El dios ofrece el consuelo de sus enseñanzas en estos términos:

> Lo que realmente existe no puede dejar de existir, ni puede llegar a la existencia aquello que no existe; por este profundo motivo yerra quien cree que el alma puede morir… ¿Quién puede herir lo que es inmortal y está a salvo por naturaleza…?
> El alma ni nace ni muere: es eterna, antigua, increada e imperecedera. Así pues, toma tus armas, porque no podrán alcanzar jamás el alma de los que forman frente a ti.
> No temas. No pecarás si te arrojas a la batalla tras haber logrado que la desgracia y la felicidad, la victoria o la derrota, el fracaso o el éxito sean para ti indiferentes. Realiza tu acción como si no la realizases. Actúa como si no actuaras…
>
> *Bhagavad Gita*, I

Todo ser tiene marcado el camino de su *dharma*, la norma de acción que le es propia; debe, pues, aceptar los trabajos que le impone y llevarlos a término aunque ello sea penoso y difícil. Cuanto más largo y pesado sea el camino, más profunda será la purificación. Pero esta empresa debe efectuarse sin quedar apegado a la acción, es decir, debe llevarse a cabo como si no se realizase, con un equilibrio y una quietud interior que solamente podrá conseguir quien observa los preceptos de aquella alta doctrina para la cual ningún esfuerzo es inútil, ningún obstáculo carece de esfuerzo.

Lo decisivo es no encadenarse a las obras, aunque se ejecuten. Los guerreros no se ven libres de la angustia que aprieta a los hombres ignorantes. El temor se agazapa muy hondo en la oculta madriguera del corazón humano, pero «quien no se turba en medio de los pesares, ni se arrebata en el deseo, ni es vencido por el impulso, ni desmoronado por el temor, este conseguirá una mente estable, logrará luego la inmutabilidad y será sabio».

El hombre es uno de los campos de batalla donde se enfrentan los *gunas*. Para el *Bhagavad Gita,* el espíritu y la materia son principios originarios y eternos: la naturaleza material produce todas las cosas que nuestros sentidos perciben y que nuestra alma experimenta. La materia crea el encadenamiento causal de todo movimiento. El espíritu, vencido por el torbellino de la naturaleza, se entrega gozoso a las criaturas que su antagonista engendra, y se encadena entonces a un renacer ininterrumpido… «Quien haya discernido profundamente entre materia y espíritu no volverá a renacer, haga lo que haga, obre como obre», (*Bhagavad Gita,* XIII).

Este discernimiento se adquiere gracias a una meditación que revela en nuestro interior la existencia de un principio eterno:

> El ser indestructible, que habita en nosotros, presencia la lucha implacable entre *sattva*, *rajas* y *tamas*, los tres *gunas* en que la materia se manifiesta. *Sattva*, por su extrema pureza, es principio de luz, ahuyenta al mal y desvanece el dolor. Su presencia inclina al conocimiento y conduce a la felicidad. La esencia de *rajas* es el deseo y la pasión; se complace en una actividad encaminada a la posesión. *Tamas* es causa de toda ignorancia y produce la indolencia y la pesadez de ánimo.
>
> *Bhagavad Gita,* XIV

Solamente aceptando el propio *dharma* se logra descubrir el camino que conduce hacia Krisna.

«Quien me haya reconocido como señor de todos los mundos, como amigo de todos los seres y como objeto de todo sacrificio, este alcanzará la paz».

La trimurti:
Brahma, el creador del mundo;
Visnú, el conservador del mundo;
Shiva, el destructor del mundo

Heredero del vedismo y del brahmanismo, el hinduismo asimila gran parte de sus divinidades, aunque subordina esta multitud de seres divinos a una tríada: Brahma (creador), Visnú (conservador) y Shiva (destructor). Esta tríada lleva el nombre de *trimurti*, las «tres formas» de lo divino.

Brahma, personificación masculina del antiguo y neutro Brahman védico, se volverá rápidamente secundario, pues las sectas hinduistas concederán la supremacía a Visnú y Shiva.

Visnú

Visnú y Shiva no están solos, ambos tienen una familia, unos servidores, en suma, un tipo de corte análoga a la de los soberanos de la época. Ambos dioses aparecen unas veces como simplemente superiores a otros, y otras como la última forma de la persona divina manifestada por la diversidad de los dioses. Los dioses regionales y locales fueron, a partir de sus características, asimilados a Visnú o a Shiva, enriqueciendo de esta forma las leyendas de estos dioses principales.

La noción de avatares o epifanías divinas cíclicas (más antiguo que el visnuísmo) presenta la ventaja de satisfacer, por una parte, las tendencias monoteístas de una élite a la que le apasiona la especulación metafísica y el misticismo, y por otra, al politeísmo de una muchedumbre aferrada a la diversidad de los aspectos de la manifestación divina. En el hinduismo, la ley del *samsara* rige sobre los dioses como sobre los otros tipos de seres.

Visnú es una divinidad esencialmente benévola, se trata del protector del universo y cuando el orden (*dharma*) vacila, se encarna para restablecerlo. Se le atribuyen los aspectos de demiurgo del antiguo Brahman y la realeza de Indra. Se invoca a Visnú con innumerables denominaciones, cada una designa sus particularidades o formas bajo las cuales se lo adora en tal o cual santuario. Visnú, aunque tiene sus raíces en las tradiciones védicas, se encuentra en el cruce de numerosas leyendas y creencias. Entre sus símbolos, encontramos el disco, el símbolo solar, o el loto, el emblema de la fecundidad.

Escultura representando la *trimurti* (Brahma-Shiva-Visnú) de la isla de Elefanta, cerca de Mumbai.

Laksmi, la esposa de Visnú, es el modelo de las esposas y la diosa benéfica por excelencia, posiblemente sea la representación de una antigua diosa agraria. No obstante, siempre queda subordinada a su esposo y muy raramente es su igual. También es la encarnación de su *sakti* (poder de manifestación).

En las tres primeras encarnaciones de Visnú, este tomó la forma de un animal (pez, tortuga, jabalí), según relatan el *Satapatha Brahmana* y el *Mahabharata*. La iconografía representa la imagen de un gigante con cabeza de jabalí que lleva en sus brazos el mundo que acaba de salvar. La cuarta encarnación de Visnú es la de un hombre-león, adoptada para combatir a un demonio. Las transformaciones siguientes son las de unos grandes héroes espirituales: Rama, Krisna, Buda y Kalkin.

La séptima encarnación de Visnú, Rama, es muy popular. A él se le dedicó la epopeya del *Ramayana*. Su encarnación tiene como objetivo liberar al mundo del demonio Ravana. Los textos más antiguos lo presentan como un semidios, los más recientes como la manifestación de Visnú. La figura de Rama no se separa de la de su esposa Sita, que será asimilada a Laksmi.

Krisna, héroe guerrero del *Mahabharata*, es la transformación más célebre de Visnú. En los *Puranas* se insiste en su papel de fundador de ciudades. Krisna se remonta a la más remota antigüedad, aunque en su forma más antigua, sin embargo, no estaba vinculado a Visnú. En el *Bhagavad Gita,* es también el amigo seguro, la única protección eficaz que el hombre encuentra en su esfuerzo por liberarse del *samsara*. Este aspecto se impondrá paulatinamente: Krisna se convierte en pastor de almas.

Radha, la amante preferida de Krisna, está considerada en ciertos textos como la encarnación de Laksmi. Los amores de Radha y Krisna inspiraron, a partir del siglo X de nuestra era, la poesía y la miniatura india. Este lado erótico del culto de Krisna se acentuará con tiempo.

La encarnación en Buda es sólo una tentativa, por parte del hinduismo, de integrar a su «adversario», el budismo.

La última transformación, Kalkin, pertenece todavía al futuro. Debe aparecer a finales de la edad de nuestro mundo actual, y aparecerá subido sobre un caballo blanco.

Shiva

Shiva tiene también orígenes védicos, es la síntesis tardía de varias divinidades, lo que le confirió un aspecto ambiguo. Se lo reverencia bajo aspectos negativos (Hara, el Secuestrador; Kala, el Tiempo y la Muerte). Está representado con los ojos rojos y con un collar de cráneos. En la *trimurti,* se le asigna el papel de destructor.

Simétricamente, es el bienhechor, el protector. Las leyendas lo muestran como un destructor de demonios. Es el pilar cósmico, el apoyo del universo, sin principio y sin fin.

Las partes más antiguas del *Mahabharata* lo presentan también como el príncipe de los ascetas, el gran yogui. Posee en grado sumo el control de las fuerzas vitales. Es el dios de la vida (a pesar de ser el Destructor), simbolizado por el *linga*, el símbolo fálico, que también representa la inmortalidad. Shiva se manifiesta bajo ocho formas principales: Rudra, el antiguo dios védico; Bhairava el Terrible, Ugra el Violento, Isvara el Señor, Mahesvara o Mahesa el Gran Dios, Pasupati el Dueño de los Rebaños, Sarva aquel que Hiere, y Bhava la Existencia Personificada.

Reviste también ocho formas materiales: fuego, agua, tierra, aire, éter, sol, luna, y el que oficia el sacrificio. Shiva tiene varias esposas: Devi la Diosa, o Mahadevi la Gran Diosa; Kali la Negra; Durga la Inaccesible; Uma la Apacible. Su principal residencia es la montaña Kailasa, en el Himalaya tibetano, simbolizada por el templo de Ellora. Desde un punto de vista metafísico, podemos concluir que la voluntad de lo Absoluto adopta tres funciones específicas en la Creación:

Brahma, representa la actividad creadora, la conciencia de ser que nace de lo no manifestado, de lo incognoscible como poder del principio único. Visnú, simboliza el poder que preserva la integridad y la continuidad de la creación. Shiva, que es la energía transformadora en la manifestación, cuya tarea es la destrucción y la recreación de lo fenoménico hasta hacerlo retornar a su estado primordial de perfección. La tríada Brama-Visnú-Shiva ilustra pues, en el seno de la creación, la presencia de un principio único, cuya trascendencia nos permite descubrir nuestra verdadera naturaleza imperecedera. El ser absoluto, Uno en su esencia y que es el Todo, se caracteriza por su inactividad metafísica. Delega su fuerza creadora a la parte femenina de sí mismo. Es dicha fuerza la que genera el universo y asume toda la actividad divina. Se la conoce como *shakti* (proviene de una raíz sánscrita que significa 'poder'). Es, pues, el poder en acción del dios. En el estado supremo, el dios y su *shakti* son sólo uno, la distinción se produce en el momento de la creación: es la shakti quien emite los atributos divinos.

Shiva, una de las divinidades fundamentales del hinduismo. Aquí está representado en postura de meditación. Bangalore, India.

Los demás dioses de la antigua cosmología védica (Indra, Agni, Yama, Surya) siguen existiendo en el hinduismo, si bien con una importancia menor.

El mundo es indestructible, y está organizado alrededor de un centro, el monte Meru. Existe una

región celeste (*dyaus*), donde viven los *deva*. Entre los dos, la atmósfera. El mundo se creó a partir de su propia sustancia, y según las leyes de Manu, «un día de Brahma» (*kalpa*), que se trata de un período extremadamente largo, subdividido en mil edades de cuatro fases, desde la edad de oro hasta la edad de hierro. Al final de cada edad, toda la creación es reabsorbida para reaparecer en el momento de una nueva creación. Los dioses renacen bajo otra forma; la función persiste, hay siempre Indra o Varuna, pero el titular (tenedor) cambia. Sólo Brahman escapa de este impermanencia.

La primera edad es pura: los hombres viven mucho tiempo, la virtud está por todas partes. Actualmente, vivimos la cuarta edad, con sólo un cuarto de la virtud primordial, nos hallamos en la última edad antes de la gran reabsorción, donde todo desaparecerá (*mahapralaya*). Los *rsi* son unos sabios míticos que al principio de cada era del mundo «reciben» los *Vedas* y los transmiten a los hombres. Al principio eran siete, pero el título (acción) se extendió a toda una categoría de ascetas famosos con la literatura épica.

El *Mahabharata* presenta el mundo como nacido de un huevo, el huevo de Brahma (*hiranyagarbha)*. El mundo encierra en su hemisferio superior las siete dimensiones celestes, la última es la de Brahman; el hemisferio inferior también se subdivide en siete partes que forman el mundo subterráneo (*patala*), cuyo primer nivel contiene el infierno propiamente dicho (*naraka*). La tierra es un disco llano, el monte Meru está en el centro y alrededor de él se ordenan los continentes.

Los seis darshanas

La especulación religiosa y metafísica del hinduismo se organiza en seis *darshanas* (literalmente 'puntos de vista'), que adquieren cierto carácter ortodoxo (*astika*) por el simple hecho de apoyarse en la autoridad de los *Vedas*. Aparecen a modo de sistemas filosóficos o concepciones acerca de la realidad última, pero también (y este es su objetivo primordial) como técnicas para liberarse del *samsara*.

Mimamsa-Vedanta, Samkya-Yoga y Nyana-Vaishéshika forman las grandes escuelas clásicas de la especulación hindú (se articulan por pares) que vamos a pasar a exponer de un modo esquemático.

Hay que subrayar que toda la historia de la filosofía de la India está dominada por el diálogo entre el brahmanismo y el budismo. La aparición del budismo desencadenó polémicas y discusiones infinitas que generaron un desarrollo y una postura más clara de los conceptos del brahmanismo. El budismo fue pues un fermento y un revulsivo para todo el pensamiento indio. El brahmanismo saldrá vencedor de la contienda y enriquecido por su confrontación con el budismo.

El Mimamsa

El Mimamsa es una escuela de filosofía india *astika*, es decir que reconoce la autoridad de los *Vedas*. Su nombre significa 'investigación', 'exégesis'. Dicha escuela propone realizar el comentario sistemático de los textos y rituales fundadores de los cultos de los sacrificios védicos. Fue creada por el sabio Jaimini (200 d. C.). En los siglos VII y VIII dio lugar a dos grandes escuelas, respectivamente la de Prabhakara y la de Kumarila. Dos formas de Mimamsa se oponen: Purvamimansa (exégesis antigua) y Uttara-Mimamsa (exégesis posterior o superior). El texto fundador del Mimamsa es *Purvamimansa Sutra,* compuesto durante el período del 300-100 a. C. Comprende doce capítulos, siendo el primero básicamente de carácter filosófico. El principal comentador de este texto es Sabara (s. V-VI).

Los filósofos mimamsa no creen en la contemplación en busca de lo absoluto. Hasta negaron la idea de la liberación (*moksha*) y cuando se vieron forzados a integrarla, todavía afirmaron que se obtenía únicamente por los ritos. El Mimamsa es esencialmente una escuela de exégesis. Su objetivo es el conocimiento del *dharma*, es decir, de los deberes rituales de los hombres de cada casta, tal y como son prescritos en los *Brahmanas*. El Mimamsa, aunque ateo, acepta el *atman*, pero rechaza la idea de renacimientos sucesivos y de liberación. El respeto del *dharma*, mediante los ritos y los sacrificios, asegura la prosperidad en esta vida y en el cielo después de la muerte.

El Vedanta

El Vedanta (término sánscrito que significa 'fin de los *Veda*s') es una escuela de filosofía de la tradición hindú *astika* (ortodoxa) exclusivamente orientada hacia la realización de la realidad última. El texto fundamental viene constituido por los *Vedantasutras* o *Brahmasutras,* que la tradición atribuye al sabio Badarayana. Uno de los comentaristas más famosos fue Shankaracharya (788-820), que dio amplia difusión a la tesis advaita, es decir, no-dualista o monista. Se considera que es uno de los expositores más autorizados y ciertamente un gran filósofo y místico hindú.

El Vedanta es la corriente filosófica más importante del hinduismo y postula la no-dualidad entre el ser y lo absoluto. El Vedanta define la naturaleza de la existencia al mostrar que el ser (*atman*) es idéntico a *brahman*, la última realidad indiferenciada. La percepción de esta realidad queda oscurecida en el hombre por la idea (*vikalpa*) equivocada y distorsionada acerca de la percepción que tiene de sí mismo y del mundo, lo que le impide vivir la plenitud de la Unidad. En los *Upanishads*, la conciencia pura, llamada *brahman* (lo absoluto), se presenta como el sustrato del universo a partir del cual emanan el mundo y la conciencia individualizada (*ahamkara*). Pero todas estas formas, según el Vedanta, son sólo apariencias ilusorias, porque únicamente Brahman existe en realidad. El mundo entero no es lo que parece ser: no tiene existencia independiente, es la manifestación de una última realidad, es una mera apariencia, y surge por el juego de *maya*, el poder creativo inherente a *brahman*.

Es en este último aspecto en el que el Advaita Vedanta, una de las escuelas más representativas del Vedanta hoy, insiste. Dicha escuela se centra en el origen del concepto de la no dualidad. Influyó sobre muchos pensadores indios, como Sri Aurobindo, Tagore, Ramana Maharshi, y muchos científicos como Schrödinger y Einstein. Podemos resumir esta vía del conocimiento absoluto, enseñada en los *Upanishads,* con estas tres fórmulas:

Sólo *Brahman* es real (*brahma satyam*).
El mundo es ilusorio (*jagan mithya*).
El individuo no es diferente de *brahman* (*jîvo brahmaiva naparah*).

El Advaita Vedanta (monismo absoluto) reconoce dos aspectos del *brahman* supremo. Uno como el Brahman-Saguna, el dios-persona con atributos y cualidades, creador del mundo de las formas y de los nombres. Otro el Brahman-Nirguna, lo inmanifestado, también denominado el Uno sin Segundo.

Dice Sankaracharya en el *Viveka Churhamoni* (o *La joya del discernimiento*): «Libre es aquel que conoce íntimamente que el ser está en todos los objetos, fijos y movibles, y considerando al ser como el sustrato de todo, renuncia a todas las sobreimposiciones (objetos e ideas irreales) y

permanece como el ser, infinito y absoluto».

Otro texto, el *Yoga Vasishta* revela: «Toda cosa móvil o inmóvil es sólo un objeto visualizado por la mente. Cuando la mente es aniquilada, la dualidad no es percibida».

El Advaita Vedanta afirma que el mundo es irreal desde un punto de vista absoluto. No tiene realidad independiente fuera de los sentidos y de la mente del observador y, por ende, es real desde un punto de vista relativo. De ahí que tanto la experiencia sensorial como la extrasensorial son limitadas e imperfectas, porque ambas dependen para su conocimiento de la mente que es, por sí misma, imperfecta. Trascender la mente es, pues, la condición sine qua non para la realización de la verdad última.

Los *Upanishads* hablan de los cuatro estados del hombre, que van del más burdo al más sutil y trascendental:

1. El primer estado representa el de la conciencia normal en estado de vigilia, *vaisvarana*, en el cual el mundo toma un aspecto de exterioridad.
2. El segundo estado, denominado *aijasa*, se percibe al nivel de la supraconciencia, cuando se entra en contacto con las capas más profundas de la psique.
3. El tercer estado corresponde a *prajna*, en el que tiene lugar la experiencia del mundo en tanto que uno, cuando se percibe el universo como un todo sin costuras.
4. El cuarto estado, *turiya*, finalmente, integra y trasciende a la vez los tres estados anteriores, donde ya no existe la noción de ser una entidad separada, se realiza el propio vacío y se llega a penetrar la esencia de todo fenómeno.

De acuerdo con la filosofía Vedanta, el conocimiento puede ser de dos tipos:

1. *Jnana svarupa*. Es decir, la experiencia perfecta de la conciencia en y por sí misma (*samadhi*).
2. *Jnana vritti*. Es el conocimiento de los objetos en el estado de vigilia. Representa la experiencia común e imperfecta del mundo debido a la asociación de la mente y los sentidos.

En su famosa teoría (*vivarta vada*), el sabio Shankaracharya expone la relación entre lo absoluto incondicionado y el mundo limitado. Un buen ejemplo de ello es la historia de la cuerda y la serpiente. En la oscuridad, la cuerda es confundida con una serpiente. Cuando llega la luz, la ilusión creada por la falta de luz desaparece, y una vez más la cuerda aparece como realidad verdadera. De la misma forma, el mundo es una sobreimposición en *brahman*.

A partir del siglo X, bajo el influjo de las tendencias eclécticas del teísmo emocional o *bhakti*, aparecieron nuevas escuelas contra el Advaita puro, representado por Shankaracharya. Con el paso del tiempo, fueron sucediéndose los comentarios de distintas concepciones, entre los que destacan los de Râmânuja (s. XI), Nimbârka (s. XII), Mâdhava (s. XIII) y Vallabha (s. XVI).

Como es natural, poco a poco se introdujeron nuevos elementos de carácter dualista en el sistema y se criticaron anteriores concepciones, pero no pudieron eclipsar la escuela Advaita, muy presente en nuestros días.

El Samkya

La cosmología dualista del Samkya se debe al sabio Kapila (s. VI a. C.). El término *samkhya* significa 'enumeración', pues enumera las distintas formas de la realidad. El objetivo del Samkya es ante todo liberar al hombre del sufrimiento y, en este sentido, tiene muchos aspectos en común con el budismo.

El Samkya plantea dos principios eternos a modo de dualismo espíritu-materia, que corresponden a un principio masculino, Purusha, y a un principio femenino, Prakriti, y que simbolizan, por otra parte, la esencia espiritual y la materia en sus innumerables manifestaciones.

Purusha es inmutable, inactivo (*akartr*), desprovisto de toda categoría y atributo, en tanto que Prakriti es el principio de todo devenir. Prakriti, en su estado primero, encierra en su seno los tres *gunas* en un equilibrio perfecto. Cuando ella es fecundada por Purusha, es decir, cuando surge la idea del yo individual, el ego, que subrayamos aquí, no es el Purusha. A partir de dicho momento se rompe el equilibrio entre los tres *gunas*; Purusha se identifica en los elementos y agregados condicionados y efímeros de Prakriti, y cae en el *samsara*, que la Biblia simboliza con la caída del Edén. De ahí que, en pos de recobrar su total libertad, el Purusha debe liberarse de la identificación de las redes de Prakriti.

La existencia fenoménica densa sale de la divina Prakriti a través de los *gunas*. Una vez que el proceso de la manifestación se completa con la evolución del ser individual, comienza una contrarrevolución entrópica; el ser quiere retornar a su fuente. Este proceso comienza desde el plano físico (*bhuloka*), donde ha llegado en su viaje de lo sutil a lo denso. El Purusha no se manifiesta, no tiene forma, es pasivo, está más allá de los atributos de causas y efectos, del espacio y del tiempo. No es creador ni creado, sino que es el yo silente que contempla el espectáculo de la naturaleza. A menudo aparece en los textos del Samkya como un hermoso espejo que refleja la realidad. El Purusha es pura inteligencia (*cinmâtra*), luz inmaculada (*prakâsha*) y no puede definirse de un modo positivo.

En la filosofía Samkya, el Purusha simboliza el estado último de la conciencia, cuando el ser, reduciéndose en su propia base, se disuelve en la informidad. De igual manera, a Shiva le pertenece el ser, la inmutabilidad y la naturaleza del *atman*.

Hemos visto que Prakriti es la fuerza creadora en acción, la fuente de toda forma y atributos de la naturaleza. De ella emanan los cinco elementos, denominados *mahabhuta*, los grandes elementos que son el éter, el aire, el fuego, el agua y por último, la tierra. Antes de la creación, todo el universo existía en una forma no manifestada, llamada *prayala*, la noche cósmica. Es semejante a un huevo con un embrión latente en su interior; aunque no se puede ver el movimiento dentro de él, existe actividad. No hay distracciones hasta que se produce una vibración (*spandana*). Esta vibración que provoca la creación del universo (día cósmico) está causada por tendencias kármicas. Es el impenetrable «destino» de los antiguos griegos, que decían de él que era superior a los dioses. Partiendo de esta vibración original (*Nada Brahman Om*), el universo se crea de seis formas diferentes:

- *Akasha* (éter, espacio ilimitado);

- *Vayu* (aire);
- *Tejas* (luz y calor);
- *Yala* (agua); y
- *Priviti* (tierra).

Billones de años después, un proceso involutivo comienza, el fenómeno contrario: todos los diferentes elementos son devueltos a su fuente original. Y una vez más, el universo retorna a un estado causal.

Para el Samkya, Purusha es el ser supremo que impregna el alma de todos los seres. Carece de cualidades y atributos. Purusha es inteligencia, luz pura, y no puede definirse de modo positivo. Para describir a Purusa hay que proceder negativamente, excluyendo del mismo todo lo que comporte extensión, corporeidad, mutabilidad. De tal manera, lograremos conocerlo como inextenso, incorpóreo e inmutable.

Prakriti es la materia eterna, un océano inmenso de oleaje cuyos movimientos se pierden en lo infinito. Se muestra en tres aspectos distintos que reciben el nombre de *gunas*. Los *gunas* son, por tanto, modalidades de la materia primordial.

Los tres *gunas* toman respectivamente los nombres de *sattva,* lo luminoso, lo sereno, lo ligero; *rajas,* lo móvil, lo apasionado, y *tamas,* lo oscuro, lo inerte. Como elementos constitutivos de la realidad material en todos sus aspectos, los *gunas* se hallan en nosotros y fuera de nosotros, estableciendo entre todos los objetos nexos invisibles y profundas afinidades.

Sattva se halla en los objetos luminosos y se manifiesta en el sujeto como virtud, bondad y alegría. *Rajas* es fuerza y movimiento, por ello adquiere en los seres el aspecto de actividad, pasión, dolor. *Tamas* es la inmovilidad pesada y oscura que aparece en el sujeto como ignorancia, pesadez y necedad.

Sattva predomina en el mundo de los dioses, *rajas* en el mundo de los hombres y *tamas* en el mundo animal, vegetal y mineral. El yogui considera que la fuente de todo conocimiento reside en el ser y, por ende, renuncia a los tres *gunas*.

El Samkya concibió la realidad primordial como un caos inerte en el que todos los elementos estaban indiferenciados. Había pues en el origen un equilibrio perfecto entre los tres *gunas*. Pero en el interior de este caos inerte surgió un desequilibrio provocado por el residuo de acciones pretéritas de épocas cósmicas, y este influjo determinó el comienzo de una nueva etapa. Toda evolución (*vyakta*) a partir del caos inerte se inicia por una excitación de *rajas*, el *guna* de la actividad y del deseo. Así surge el mundo a partir de la materia informe e increada.

Podría creerse, cuando hablamos de evolución (*vyakta*) que nos referimos a un proceso de desenvolvimiento progresivo que va ascendiendo de lo confuso hasta llegar a lo diferenciado. De este modo, las últimas fases de la evolución podrían parecer las más perfectas. Sin embargo, en el Samkya, esta idea no se presenta de esta manera.

Cuando hablamos de evolución, debemos concebir solamente el desenvolvimiento de un principio interno que, pese a que se manifiesta a través de formas distintas, permanece sustancialmente él mismo.

La primera manifestación es *buddhi*, la inteligencia o sustancia pensante, lo más perfecto y sutil del mundo material. Se la denomina *mahat* (‘gran principio’), porque posee realidad máxima en lo material. Debido a esto, hay orden en la materia.

Buddhi, por ser el aspecto más tenue de la materia, se halla en relación con el *purusha* ('espíritu'), al que presenta los objetos de la percepción. *Buddhi* puede inclinarse hacia la ignorancia o el error (*tamas*), o bien puede contribuir mediante el discernimiento a la salvación (*mosksha*).

Prakriti refuerza a *buddhi*, y emana de esta el órgano de la «subjetivación», llamado *ahamkara,* en el que predomina *rajas*, el *guna* de la acción y del deseo.

Ahamkara es pues el ego, el sentimiento de la yoidad. Y del mismo modo que *buddhi* es el órgano del pensamiento, *ahamkara* es el órgano de la acción. De *ahamkara* proceden los órganos de la percepción (*jnanaindriya*), los órganos de la acción (*karmaindriya*) y los cincos elementos sutiles, los *tanmatras*. Estas emanaciones de *ahamkara* nos indican la estrecha relación que existe entre la conciencia y los elementos que percibe que forman parte de la realidad.

Manas gobierna la actividad de los sentidos, transforma las sensaciones en conceptos y convierte en actividad las decisiones de *buddhi*. *Manas* es una realidad en sí misma, indiferente e indeterminada, que adquiere la modalidad del sentido sobre el que actúa.

Chitta es el subconsciente, el depósito de todas las memorias.

Hemos visto hasta ahora los catorce instrumentos de conocimiento según el Samkya, formados por los diez sentidos (cinco sutiles y cinco burdos) y por *manas, chitta, ahamkara* y *buddhi*.

Si añadimos a estos los cinco elementos o *tanmatras,* habremos enumerado dieciocho formas de realidad material, las cuales componen el *linga*, el cuerpo sutil. Es el *linga* que se reencarna a lo largo de existencias sucesivas.

El cuerpo sutil de aquel que ha logrado el discernimiento se disuelve en la materia primordial, después de la muerte, liberándose definitivamente del ciclo de las transmigraciones.

Las tres vías del conocimiento según el Samkya

Tres son los medios de conocimiento (*pramana*) admitidos por el Samkya: la percepción directa (*pratyaksha*), la inferencia (*anumana*) y el testimonio (*aptavacana*).

Si los sentidos del que percibe se hallan en condiciones adecuadas, la percepción es una prueba satisfactoria de la realidad concreta de un objeto.

La percepción supera a los demás medios cognoscitivos en que proporciona una visión momentánea y total de la realidad captada, sin necesidad de descripciones prolijas, ni de razonamientos complejos.

Sin embargo, se considera que desde un punto de vista filosófico, el más importante de los medios cognoscitivos es la inferencia. Hay realidades suprasensibles que escapan al campo de la percepción sensorial. *Anumana* consta de tres modalidades de razonamiento:

1. *Purvavat*: de la causa al efecto, por ejemplo, veo una nube e infiero que lloverá.
2. *Shesavat*: del efecto a la causa, observo el suelo mojado y deduzco que ha llovido.
3. *Samanyato drishta*: veo un cerezo en flor y deduzco que todos los cerezos están en flor, porque es la época en que florecen los cerezos.

El medio de conocimiento preconizado por el Samkya para llegar al conocimiento superior es el que nos conduce del efecto a la causa, *shesavat*.

De la realidad material, perceptible mediante los sentidos, se llega, a través de una serie de

inferencias, hasta la noción de materia primordial, cuya extrema sutileza escapa a nuestros medios ordinarios de percepción.

La clasificación de la realidad según el Samkya

La doctrina Samkya se basa en la enumeración de veinticinco *tattwas* (‘entidades reales’):

- *purusha* (‘el espíritu’), quien no crea nada ni es creado;
- *prakriti* (‘esencia primordial’), a partir de la cual evolucionan las siguientes veintitrés entidades;
- *ahamkara* (‘el concepto de yo’);
- *buddhi* (‘inteligencia’);
- *manas* (‘mente’);
- los cinco *jnana-indriyas* (‘órganos de conocimiento’: nariz, lengua, ojos, piel, orejas);
- los cinco *karma-indriyas* (‘órganos de acción’: ano, genitales, pies, manos, habla);
- los cinco *tanmatras* (‘elementos sutiles’: olor, sabor, color, tacto, sonido); y
- los cinco *maha-bhutas* (‘elementos burdos’: tierra, agua, fuego, aire y éter).

YOGA

Los inicios de la práctica del yoga se pierden en la noche de los tiempos. Según la mayoría de los especialistas, Patanjali compiló de un modo conciso las técnicas inherentes al yoga en el siglo II a. C. Su obra, *Los yoga-sutras de Patanjali,* fue comentada por Vyasa en el siglo VII (el *Yoga-Bashya,* aunque la atribución de esta obra a dicho autor plantea muchos interrogantes); por Vacaspatimishra, en el siglo IX; por el rey-filósofo Bhojaraja, en la primera mitad del siglo XI; y por Vijnanabhikshu, en siglo XVI, que escribió un extenso tratado, el *Yogasarasamgraha*.

Los yoga-sutras de Patanjali constan de ciento noventa y cinco aforismos, que tradicionalmente interpreta el maestro (gurú). La palabra *sutra* significa 'hilo'. Los *sutras* tejen una serie de conceptos filosóficos que, puestos en práctica, conducen a la realización personal. Patanjali empleó un estilo lacónico para respetar tanto la esencia del significado de los *sutras* como la tradicional relación entre maestro y discípulo. Los *yoga-sutras de Patanjali* se dividen en cuatro partes (*pada*):

1. La iluminación o *samadhi*;
2. Los medios de alcanzarla o *sadhana*;
3. Los poderes ocultos o *vibhuti*; y
4. La conciencia suprema o *kaivalya,* 'aislamiento'.

La esencia de cada parte puede resumirse en: contemplación, método, facultades excepcionales y plena realización de la conciencia. En la primera parte (*samadhi pada*), Patanjali define el yoga y ofrece una lista de las dificultades que pueden encontrarse al practicarlo y cómo superarlas. Patanjali define el yoga como la «capacidad de suprimir la actividad (neurótica, caótica) de la mente». En la segunda parte (*sadhana pada*) explica las cualidades que se requieren para concentrar la mente y cómo puede lograrse. La tercera parte (*vibhuti pada*) describe las facultades psíquicas y los poderes (*siddhi*) de la mente del yogui. Finalmente, la última parte (*kaivalya pada*) trata sobre la más alta realización espiritual.

Los *sutras* también enumeran nueve obstáculos (*antaraya*) que tradicionalmente han dificultado o frustrado la práctica del yoga y que siguen tan vigentes para nosotros como lo estuvieron para los yoguis de la época de Patanjali. Los obstáculos son la enfermedad, la falta de esfuerzo mental, dudar de uno mismo, la falta de atención, la pereza o la fatiga, la excesiva sensualidad, los falsos conocimientos, la escasa concentración y la ausencia de perseverancia. Aquellos que se enfrentan a estos obstáculos pueden sentirse desmotivados o deprimidos, lo cual genera una falta de firmeza del cuerpo o de la respiración. Patanjali propone soluciones físicas prácticas para salvar estos inconvenientes y los síntomas que provocan: la *asana* para cultivar la fuerza física y la vitalidad, y el *pranayama* para calmar la mente.

No obstante, el yoga es un todo y, en la segunda parte de su obra, Pantajali relaciona los ochos grados o peldaños del yoga, que deberían observar sus practicantes, para desarrollar el nivel de discernimiento y la claridad de percepción necesarios para alcanzar el estado de iluminación. Los ocho peldaños son los siguientes:

1. *Yama*: las abstinencias:
    - *Ahimsa*: no violencia;
    - *Satya*: la verdad;
    - *Asteya*: no robar;
    - *Brahmacarya*: moderación en el sexo y en todas las cosas; y
    - *Aparigraha*: no codiciar.
2. *Niyamas*: las observaciones:
    - *Shauca*: pureza mental y física;
    - *Shantosha*: contentamiento;
    - *Tapas*: ascesis;
    - *Svadhyaya*: estudio de los textos sagrados; e
    - *Isvarapranidhana*: devoción por la divinidad.
3. *Asana*: postura;
4. *Pranayama*: control de la respiración;
5. *Pratyahara:* retraimiento de los sentidos, que implica aislar los sentidos del mundo físico y social para concentrarlos en el mundo mental y espiritual de nuestro interior;
6. *Dharana*: concentración;
7. *Dyana*: meditación; y
8. *Samadhi*: estado de conciencia superior que conduce a la plena realización espiritual, propósito del yoga.

El término *yoga* significa 'unión'. Existen varios tipos de yoga, según los medios empleados para alcanzar la realización del ser. El yoga está considerado además como uno de los seis *dharsanas* clásicos (punto de vista sobre la realidad absoluta) del pensamiento hindú. El yoga de Patanjali persigue el aislamiento de la conciencia lejos del influjo perturbador de la materia. Se estima que el yoga es la realización práctica de las concepciones metafísicas del Samkya. El Samkya, como otros *darshanas*, deriva en última instancia de los *Upanishads* y, por ello, ha sido valorado como ortodoxo. Considera que la fuente de todo mal reside en la inevitable confusión que se produce entre la materia, que reviste las formas más sutiles, y el espíritu, que es una luz esencial que constituye la verdadera comprensión salvífica.

Conviene indicar, empero, que el yoga de Patanjali, a diferencia del Samkya, es una concepción teísta. Sin embargo, la idea de Dios no encaja muy bien en la estructura total de los *yoga-sutras*, de modo que los eruditos creen que su teísmo es un elemento foráneo.

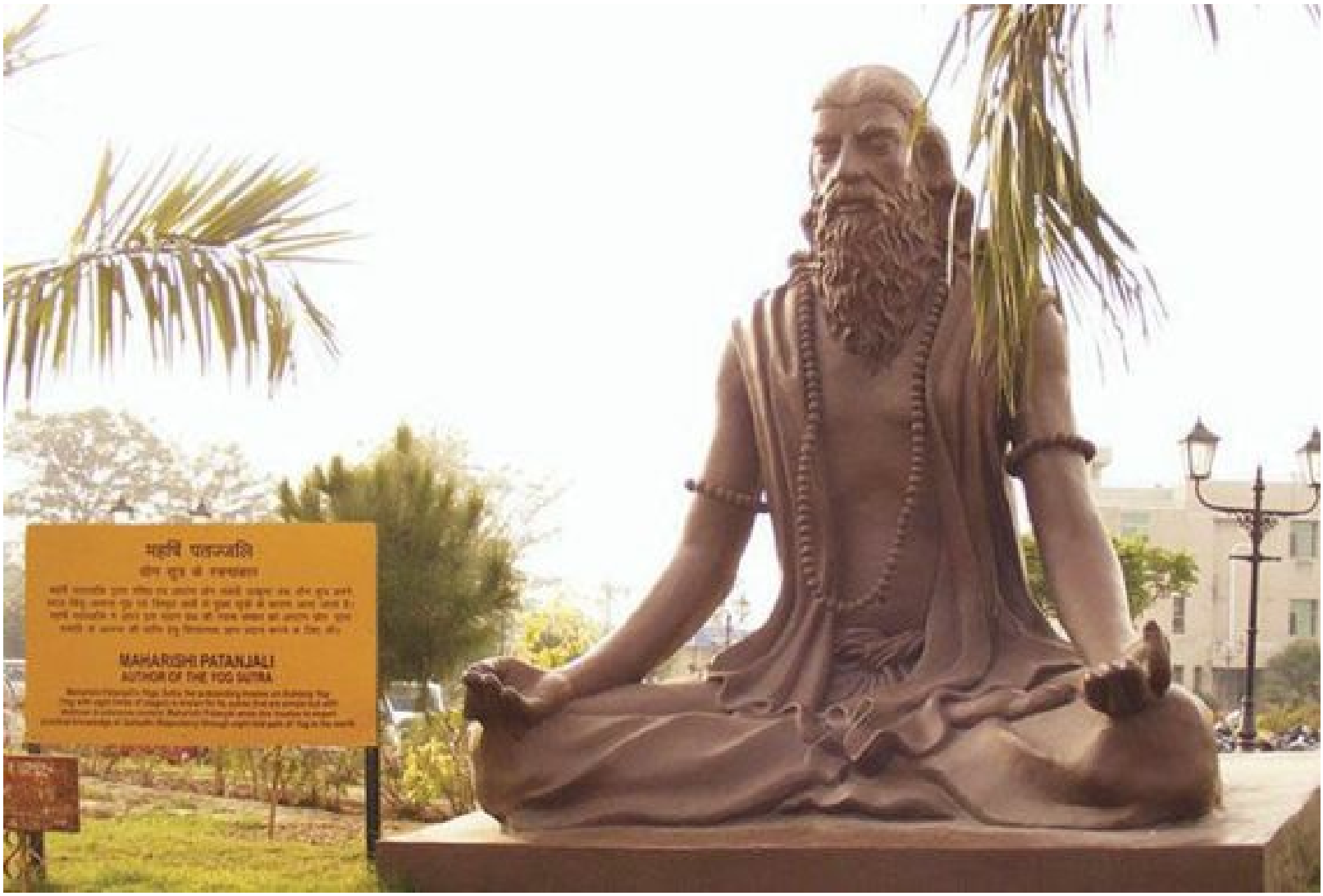
El dios de Patanjali ni crea ni rige el universo, sometido a la ley del karma; y no representa tampoco la meta a la que el yogui encauza sus esfuerzos, porque la finalidad perseguida por el yogui es, ante todo, el aislamiento de la conciencia (*kaivalya*), es decir, la plena realización del ser.

La psicología del yoga reconoce cinco estados de la mente, que son:

1. El espíritu inestable y fluctuante (*kshipta-citta*): las fuerzas mentales aparecen en desorden y plena negligencia. En este caso, el hombre está bajo el dominio del *guna rajas*.
2. Distraído, confuso (*mudha*): la mente aparece confusa, ignora lo que es necesario y la atraen toda clase de estímulos placenteros.
3. Concentrado según las circunstancias (*vikshipta*): en este estado la mente se encuentra agitada,

distraída. Los deseos son demasiado impetuosos para emprender cualquier tipo de *sadhana*.

4. Recogido en un único punto (*ekagrya*): el individuo capaz de llegar a este estado ha desarrollado las facultades superiores de su intelecto. A este nivel, el espíritu comienza a convertirse en un instrumento preparado para el yoga.
5. Dominado por completo (*niruddha*): en este último estado (*niruddha*) la mente (*manas*), el intelecto (*buddhi*) y el ego (*ahamkara*) están dominados y se han fusionado en *brahman*.



Estatua de Patanjali, el sabio codificador del yoga que plasmó en su obra los *yoga-sutras* (s. II a. C.). Haridwar, India.

La meditación en los yoga-sutras de Patanjali

Tal como la describe Patanjali, toda meditación conduce a una inmovilización de la mente. Existen varios tipos de meditación, pero podemos reducir la clasificación a dos clases:

1. La meditación *saguna* (aplicada a una forma, a un objeto concreto). Por ejemplo, se considera meditación *saguna* el *trataka* o fijación de la mente. El *trataka* puede practicarse sobre diversos objetos: una vela, un punto, etc. Se trata de fijar la mirada en el objeto hasta que broten las lágrimas y luego hay que cerrar los ojos. Entonces debe visualizarse, por ejemplo, una vela en el entrecejo y, a continuación, elevar la llama hasta la parte alta de la cabeza. El *japa* es la repetición de un mantra. Los mantras *saguna* son los que invocan a la deidad. Las deidades simbolizan diferentes aspectos de lo absoluto.

2. La meditación *nirguna* (abstracta, vacía de toda forma). Los mantras *nirguna,* como el *Om* o *So ham* (‘Soy lo que es’), afirman la realidad no dual del ser.

Un rasgo común a todos los tipos de meditación es que consisten en detenerse en algo. Mientras que en la vida cotidiana la mente suele revolotear de un tema o un pensamiento a otro, y el cuerpo cambia de una postura a otra, las prácticas de meditación requieren un esfuerzo para detener el flujo mental.

Meditar es, ante todo, darse cuenta de los contenidos de la conciencia en cada momento.

El Vaishéshika

El Vaishéshika, palabra sánscrita que significa ‘específico’ y ‘excelente’, es la quinta escuela filosófica hindú, fundada por el sabio Kanada, cuyas bases son expuestas en el *Vaiseshika Sutra* de este último; esta obra no es anterior a la era cristiana, aunque ciertas teorías que expone son más antiguas.

Su fin principal es la definición de las categorías según las cuales se puede dividir el mundo de las apariencias. Para ilustrar este concepto, Kanada utiliza la imagen de los átomos que existen y que constituyen las formas cambiantes del mundo. El ser supremo controla los átomos y sus ilimitadas combinaciones en categorías diferentes, y también el karma.

El Vaishéshika se opone radicalmente al budismo por su concepción realista y sustancialista del cosmos y del hombre. Las seis categorías principales de su metafísica son la sustancia, la calidad, la acción, la universalidad, la particularidad y la inherencia.

Las sustancias materiales pueden ser visibles e invisibles, materiales y no materiales, eternas y no eternas. Todo lo que consta y depende de otro elemento es pasajero. En cambio, las sustancias simples son independientes, inmutables y eternas. Las sustancias no perceptibles se deducen por sus efectos o por las calidades que poseen.

Podemos así conocer el espacio, el tiempo, el aire, los éteres; los *anu* (elementos últimos de la realidad material), el *manas* (el ‘espíritu’), y *atman* (el ‘ser’). La existencia del *atman*, cuyo *manas* es un instrumento, es percibida en la conciencia de sí mismo, mientras que el «yo» es inferido como fuente de las operaciones del conocimiento.

Las escrituras sagradas atestiguan la existencia y la pluralidad de los espíritus, que se diferencian unos de otros y se distinguen de Isvara, el Señor.

La evolución teísta posterior del Vaishéshika pondrá por delante la relevancia de la gracia divina para obtener la última salvación y la obligación de observar el *dharma* como la expresión de la voluntad divina.

Según el Vaishéshika, el conocimiento se realiza a través de la percepción (lo que comprende también la visión yóguica), la inferencia, la memoria (recuerdo) y la intuición (que es reservada para el sabio).

En el campo lógico, el Vaishéshika aparece estrictamente vinculado al Nyâya, hasta el punto de formar conjuntamente un sistema filosófico. La silogística del Nyâya se emplea, así como un método que permite asegurar una utilización más correcta de la inferencia.

El Nyâya

El Nyâya (en sánscrito, ‘el método’ o ‘la regla’) es la sexta y última escuela ortodoxa, probablemente fundada por el brahmán Akshapada Gautama. Es una doctrina idéntica, en ciertos aspectos, al Vaisheshika. Su exposición más antigua está constituida por el *Nyaya Sutra* de Gautama (s. I d. C.), que sistematiza la lógica india que había sido elaborada hasta entonces. El Nyâya encontró entonces una nueva fase, o *navya-nyâya* (es decir, nuevo *nyâya*), con Gangesa, autor de la célebre obra titulada *Tattva-cintâmani*, la «Perfecta joya de la verdad».

El Nyâya admite dieciséis categorías, la primera concierne a los medios de un conocimiento válido y la segunda al campo de lo conocible. Otras categorías se refieren a las reglas del silogismo, la refutación de los errores y de los sofismas, y la dialéctica.

Los medios de conocimiento válido admitidos por el Nyâya son: la percepción, la inferencia, el conocimiento analógico y el testimonio digno de fe. Todo esto explica que el Nyâya no sea un mero dispositivo de lógica formal, sino que comprende también una teoría del conocimiento y ofrece puntos de apoyo para desarrollos especulativos, de tal modo que puede integrarse en el marco de la sabiduría de la filosofía hindú orientada al bien supremo.

El Châr vâka, una filosofía materialista y nastika (heterodoxa)

Châr vâka es el nombre de un pensador indio del siglo VII o VI a. C., pero también de su sistema de pensamiento conocido bajo el nombre de Lokâyata (*loka*, el mundo, o sea la única cosa que existe verdaderamente). Es una filosofía materialista, atea y hedonista, que refuta la teoría de la transmigración y admite sólo la percepción cognitiva como medio de conocimiento. Rechaza el brahmanismo, los dioses védicos, los ritos y los sacrificios.

El tantrismo

El tantrismo (término forjado por los indianistas occidentales en el s. XIX) es una palabra formada a partir de la palabra *tantra*, que significa 'trama, tela, urdimbre, o continuidad'.

En el contexto tántrico, el tantra significa la liberación a través de la energía masculina y femenina Shiva-Shakti, considerada a la vez como fuente y causa inicial de toda la creación y su evolución, así como punto de regreso de la creación.

Así, la palabra «tantrismo» define un conjunto de prácticas esotéricas inspiradas en los tantras. Para el tantrismo el mundo es real en cuanto que representa el poder activo del Absoluto incondicionado. De este modo, toda la creación reviste un significado sagrado, porque no hay absolutamente nada que no sea el ser, Shiva. Cuando se quiere insistir sobre el estado ilimitado e informal del ser, se habla entonces de Shiva, de Purusha, es decir del yo en tanto que realidad última que contempla la naturaleza sin intervenir, a modo de testigo imparcial.

Pero, al contrario, enfatizando la energía universal bajo los matices de aglomerados de formas, de condensación y estructuración de la materia densa, se mira la manifestación del ser como Shakti o Prakriti, es decir, la fuerza atómica capaz de fusionar o desintegrar las galaxias.

La tradición tántrica se desarrolla particularmente durante la Edad Media. Su aparición se sitúa entre los siglos V y X d. C. Este período es de una gran efervescencia religiosa. El tantrismo se diferencia de otros sistemas filosóficos (*darshana*) clásicos del hinduismo al presentar una dicotomía particular, porque unas veces se acerca estrechamente a los *Veda*, y otras se aleja de ellos. Actualiza el modelo divino de Purusha y de su Shakti, inspirándose en esto en el Samkya, en contacto sexual permanente y feliz, en un coito divino del cual emana toda la creación. También ofrece la posibilidad de acercarse a lo divino y de alcanzar la liberación, reiterando esta unión en el marco de rituales particulares.

Las fuentes sánscritas del tantrismo se dividen en tres: los *Âgamas*, *Samhitâs* y *Tantras*. Los *Âgamas* comprenden veintiocho textos de la corriente shivaíta (donde Shiva constituye la divinidad principal). Los *Samhitâs* reagrupan ciento ocho textos (en realidad, son más) visnuitas, es decir, que el conjunto de estos textos considera al dios Visnú como la divinidad principal de adoración.

El tercer grupo de textos, los *Tantras* (unos sesenta y cuatro textos y probablemente muchos más) dependen de la corriente shakta y veneran a la diosa Shakti como divinidad principal. Los textos shaktas son considerados como los textos tántricos por excelencia. Sin embargo, el conjunto de estos textos no tienen una aprobación unánime.

Además de estos escritos, existen unos comentarios y unas compilaciones redactados por maestros tántricos. A estos textos, también hay que añadir ciertos *Upanishads* (entre los que están el *Tripurâ-Upanishad*, el *Bhâvanâ-Upanishad*, el *Sarasvati-Rahasya-Upanishad*, y el *Devî-Upanishad*) y algunos *Purânas* cualificados de tántricos e himnos dedicados a diosas como Laksmi, Durga o Kali. Entre los tantras más destacados hay que citar el *Nityâsodasikârnava,* el *Yoginihrdaya,* el *Kaulajnana-nirvana, Mahanirvanâ Tantras,* el *Kulanarva Tantra* y el *Vijnâna Bhairava Tantra.*

La tradición hindú distingue cinco escuelas del tantrismo: la escuela Shaiva-tantra (la shivaíta), la Shakta-tantra (el shaktismo), la escuela Visnuista, la escuela Ganapatya y Sauras.

La corriente shivaíta progresó de manera particular en Cachemira y en Bengala, definió el culto de Shiva y las prácticas unidas a este. Pese a que su aparición se produjo en una fecha muy temprana, sólo genera textos a partir del siglo IX d. C. Esta escuela se desarrollará hasta el siglo XIII.

El shaktismo, corriente que se centró en el culto de la diosa Shakti, se difundió por toda la India, pero de un modo preponderante en las regiones del nordeste, de Bengala y de Assam. Su enseñanza principal es el despertar de la energía durmiente (*kundalini*), cuyo logro exige el empleo de mantras, de mandalas, entre otras cosas, así como la activación de la energía en zonas particulares del cuerpo (chakras).

En el visnuismo existe un culto tántrico, pero se halla poco desarrollado. El culto visnuista se caracteriza principalmente por el *bhakti* (amor de Dios, devoción ardiente). Este representa la única finalidad de la existencia. Los preceptos tántricos del despertar de la *kundalini* sólo tienen una finalidad secundaria, accesoria al *bhakti*. Pero cuando sigue los preceptos tántricos, el adepto visnuista ve en Laksmi la energía creadora de Visnú, además de a su esposa cariñosa. La única escuela tántrica reconocida como visnuista es la del *pâncarâtra.*

La escuela Ganapatya venera a Ganesha (o Ganapati), el dios con cabeza de elefante, hijo mayor de Shiva y de su consorte Parvati; mientras que los sauras son los adoradores del sol.

Existen dos tipos de tantra-yoga:

- *daksinacara*, tantra de la mano derecha, llamado también «tantra blanco», constituido por un conjunto de prácticas como recitación de mantra (fórmulas breves y sagradas de invocación), meditación sobre los *yantra* (figuras geométricas), la visualización, el *hatha-yoga,* la devoción a través de diversas formas de veneración.
- *vamacara*, tantra de la mano izquierda, también designado «tantra rojo», utiliza (a ojos del profano) ofrendas juzgadas impuras y ritos sexuales.

La tradición tántrica (en todas las escuelas ya citadas) es ante todo una tradición oral, que se perpetúa de maestros a discípulos. Desde el principio, estas relaciones conforman la educación de los futuros tantrikas (adeptos del tantrismo). Los textos no son menos importantes, pero permanecen oscuros sin las explicaciones dispensadas por un gurú tántrico, que guiará al adepto en la senda tántrica, sin peligro para este mediante la *dîkshâ,* la iniciación.

El despertar de la Kundalini

El yoga tántrico consiste en un conjunto de técnicas para despertar la energía sutil que se conoce con el nombre de *kundalini*. Estas técnicas parten de una visión no dualista del compuesto humano: actuar sobre el cuerpo significa modificar las condiciones que afectan al espíritu en sus más elevados y recónditos aspectos.

Purificación para una transformación: ese es el objetivo bien delimitado de semejantes procedimientos. En algunos casos, para llegar a ese término, se recurre a una peculiar visión suprasensible del cuerpo sutil, todo lo cual parece relacionado con una fisiología arcaica de carácter simbólico-mágico. Tres conductos o canales (*nadis*) recorren longitudinalmente el cuerpo sutil y hacen que se establezca una conexión energética en todos sus niveles a través de centros o chakras. El canal del centro es *sushumna* y los laterales reciben el nombre de *ida* y *pingala*. Los *nadis* forman arcos y se cruzan en aquellos centros energéticos de transformación, desde el refugio de la *Kundalini,* en la base de la columna vertebral, hasta el chakra, que se halla en la frente; allí penetran en *sushumna* para formar un nudo (*granthi*), desde donde se separan de nuevo para abrirse en el interior de las fosas nasales. *Ida* se halla a la izquierda y muestra un color blancuzco; es de de naturaleza lunar, femenina; en tanto que *pingala,* el *nadi* de la derecha, es de color rojizo, tiene carácter solar y masculino.

Manuscrito de Pundjab que representa la apertura del chakra de los mil pétalos, situado en la parte superior del cráneo (s. XVIII), en India.

Ante todo, el yogui se dedicará a la purificación de los *nadis*, por donde, en condiciones comunes, el soplo vital, el *prana*, recorre, ascendiendo y descendiendo, los *nadis* laterales. El yogui procurará adormecer ese recorrido habitual con el propósito de dinamizar con energía el eje *sushumna*.

Mediante la producción de un calor sutil, formado por la acertada combinación de la energía nerviosa y la respiración, se despertará a la *kundalini* que, en su proceso ascendente, irá activando los centros o núcleos energéticos de las distintas regiones del cuerpo sutil.

En ese momento, la energía individual, desarrollada por el yogui para despertar a la serpiente (*kundalini*), se asocia al caudal energético de esta. A través de su recorrido ascendente, *kundalini* «abre los pétalos de los distintos chakras y establece una inversión de la caída de las energías divinas desde los cielos». El yogui se concentra inicialmente en el *muladhara chakra*, situado cerca de los genitales. Este núcleo energético presenta cuatro pétalos color carmesí y aparece como «puerta de la energía que se eleva».

Cuando *kundalini* despierta, hay que conducirla hasta el siguiente centro: el *svadhisthana chakra*, de seis pétalos color bermellón. El yogui logra entonces ventaja sobre todas aquellas formas que se oponen a sus esfuerzos a nivel de los compuestos groseros.

A lo largo de este camino ascendente, aparece el *manipura chakra*, de diez pétalos, cuyo color es grisáceo. Este chakra asegura la facultad de construir y destruir formas en la esfera de los cuerpos sutiles.

El *anahata chakra* es el núcleo del principio vital. Situado en la zona del corazón, presenta doce pétalos de color rojo puro. Este centro asegura el control de todo poder vivificador que se manifiesta según los ritmos del sonido originario y creador. El control de este chakra permite, según los textos, levitar, tornarse invisible, caminar sobre las aguas y otras tantas maravillas.

Al concentrarse en el *vishuda chakra*, en el centro de la garganta, el yogui consigue trascender los planos sutiles y alcanza el sentido total de su realidad espiritual. Este chakra consta de dieciséis pétalos de un púrpura brillante.

Siguiendo el proceso ascendiente, la *kundalini*, llega después al *ajna chakra,* que ofrece dos pétalos de un blanco luminoso y vibra constantemente según la modulación de la sílaba «om». Es el centro creador por excelencia, el punto superior de toda manifestación.

Al concentrarse en este chakra, el yogui logra identificarse con la realidad absoluta, trascendiendo toda dualidad. Desde el punto alcanzado, se ha convertido en sereno espectador de todo lo que se proyecta hacia lo externo. Espacio, tiempo, unidad y multiplicidad han desaparecido. No hay mundo, ni dioses, ni realidad alguna. Descubre una visión activa, el conjunto de sus fuerzas que retornan a sí mismas desde la propia fuente de emanación. La plenitud final se concibe como paso a la región que se simboliza con el loto de los mil pétalos, *brahmarandhra*, más claro y brillante que la luna llena resplandeciendo sobre el gran vacío.

4

Sidarta Gautama, de príncipe mimado a Buda

Entre realidad histórica y leyenda

El budismo es, según la visión de Occidente, o bien una religión (particularmente una religión de Estado) o bien una filosofía, incluso ambas, y cuyo origen se sitúa en la India del siglo V a. C., como consecuencia del «despertar» de Sidarta Gautama y de sus enseñanzas.

Hoy en día, el budismo es la cuarta religión mundial, detrás del cristianismo, del islam y del hinduismo. El budismo presenta un extenso conjunto de prácticas de meditación y de principios éticos, de teorías psicológicas, filosóficas, cosmogónicas y cosmológicas, consideradas todas desde la perspectiva del *bodhi* o el despertar. El budismo es comúnmente percibido como una religión sin dios, donde la noción de un dios creativo está ausente de la mayoría de las formas del budismo (aunque se halla presente, sin embargo, en las formas sincréticas de Indonesia). La veneración y el culto del Buda histórico (Sidarta Gautama) como *bhagavat* ('señor') desempeña un papel notorio, que le otorga un estatus casi divino y que contribuye a enredar las nociones de dios y de divinidad en este credo.

A Buda Gautama, o Buda Sakyamuni, se lo considera un personaje histórico. Su mensaje espiritual no se relaciona con ninguna revelación divina y él mismo no se presenta como un dios o un ser inspirado por dioses. Su enseñanza, designada Buda-Dharma, es una enseñanza nacida de una experiencia humana y, en este sentido, reproducible por otro hombre.

Lo que llamamos «budismo» (palabra occidental inventada en s. XIX) es un movimiento espiritual que tuvo una evolución considerable tras la muerte de Buda, quien nunca pretendió crear esta doctrina.

El interés acerca de la realidad histórica de la existencia de Buda Sakyamuni es manifiesto si se considera la abundancia de documentos que dan testimonio de su vida. Pero estos documentos presentan algunos problemas: en primer lugar son extremadamente tardíos, con relación a las fechas supuestas de la vida de Buda, para que resulten fiables desde un punto de vista histórico como lo consideramos en Occidente. Por otra parte, la leyenda está tan íntimamente mezclada con la realidad histórica que parece a menudo imposible desvincularlas. Disponemos actualmente de dos tipos de fuentes: monumentos y textos.

Los monumentos son de lejos los más antiguos, ya que algunos datan del siglo III a. C.; en cuanto a los textos, su redacción se atestigua sólo a partir del siglo I a. C. Sin embargo, se cree que Buda Sakyamuni vivió en torno al siglo VI a. C. o al siglo V a. C. Esta última fecha se considera la más fiable según los investigadores actuales. Existe pues una diferencia de tres a seis siglos entre la realidad histórica y los documentos epigráficos y textuales.

Junto con los bajorrelieves esculpidos, encontrados en numerosos templos y monasterios, que nos ofrecen relatos llenos de imágenes de la vida de Buda, los arqueólogos estudian otros tipos de monumentos: los estupa (una clase de túmulo), estelas o columnas conmemorativas, erigidas en lugares donde se piensa que Buda pudo haber vivido los episodios más significativos de su vida: su nacimiento (el jardín de Lumbini), la ciudad donde pasó su juventud (Kapilavastu), el lugar del despertar (Bodh-Gayâ), el jardín donde enseñó por primera vez (Sârnâth), el lugar de su muerte (Kusinagara) y también otros sitios donde habría realizado milagros.

Las inscripciones halladas dan fe de una antigua tradición de peregrinación a estos lugares, pero no revelan ningún elemento fiable sobre la veracidad de los acontecimientos que conmemoran. Nuestra única certeza es que ya existía, en una fecha remota, un consenso entre los discípulos de Buda para establecer una «geografía sagrada» y que esta constituía para ellos una prueba irrefutable de la realidad histórica de Buda. Pero ¿esto basta para satisfacer nuestro sentido histórico?

Las primeras biografías de Buda fueron redactadas al inicio de la era cristiana. Antes sólo existían relatos, esparcidos en la literatura budista, como los *Sutras* (una recopilación de los sermones de Buda), y en el *Vinaya* (recopilación de las reglas de disciplina para la comunidad de los monjes). Se trataba de episodios sucintos, contados por el mismo Buda, con ocasión de una enseñanza o con el pretexto del establecimiento de una nueva regla de disciplina. Con el tiempo, estos acontecimientos dispersos se compilaron para formar un conjunto coherente. Estos primeros relatos fueron transmitidos mediante la tradición oral a lo largo de varios siglos, antes de ser plasmados por escrito cuando ya existían múltiples escuelas budistas.

Presunto lugar de nacimiento de Sidarta Gautama, el Buda histórico, en Lumbini (Nepal).

La confrontación de estos distintos textos muestra que cada escuela tenía su propia versión de la vida de Buda, particularmente en lo que se refiere al período de juventud. En efecto, tanto los textos como los monumentos inciden de manera particular en los acontecimientos que ocurrieron antes del despertar de Buda. Por su parte, los elementos biográficos que tratan de los años de predicación, después del despertar, no existen como tales, es decir como relatos históricos, sino que siempre aparecen como introducción o ilustración de una enseñanza (a saber, sobre la doctrina o sobre la disciplina monástica).

Esta diferencia de tratamiento sorprende. Los años de enseñanza son los más conocidos, a la vez que constituyen, sin ningún género de duda, la parte menos desarrollada de las biografías. Como si la historia, en el sentido en el que la entendemos, sólo hubiera tenido importancia respecto a la primera parte de la vida de Buda, y la segunda parte de su vida, que abarca desde el despertar hasta su muerte, no hubiese generado en el pasado más que un interés meramente anecdótico.

Los textos budistas que recogen las biografías y las hagiografías de Buda aparecen en las cinco colecciones del *Sutta Pitaka* del *Canon Pali* (*Dighanikaya, Majjhimanikaya, Samyuttanikaya,*

Anguttaranikaya y Khuddakanikaya); en algunos textos del *Vinaya Pitaka* (reglas monásticas); en textos marcadamente hagiográficos como el *Mahavastu* y el *Lalitavistara*; en el *Buddhacarita,* del religioso Asvaghosa (que se conserva también en sánscrito y tibetano); en el *Mahavagga* del *Suttanipata* y en el *Buddhavamsa* (escrito por Buddhadatta), que relata los veinte primeros años de la vida de Sakyamuni.

Un crisol de nombres

En la literatura antigua del budismo es extremadamente raro encontrar él término «buda» empleado a propósito de Sakyamuni. Existen, de hecho, varias fórmulas estereotipadas. La expresión que se prefiere es la de *bhagavat* ('bienaventurado'). Cuando varias personas, no budistas, hablan entre ellas de Buda, generalmente evocan al «religioso (*sramana*) Gautama, hijo de los Sakya». Sin embargo, la fórmula más completa usada en los textos antiguos es la siguiente:

«Él es el bienaventurado (*bhagavat*), el merecedor (*arhat*), perfecta y plenamente despierto (*samyaksam buddha*), perfecto en sabiduría y en conducta, el bienvenido (*sugata*), el conocedor de los mundos, el guía supremo de los seres que deben ser guiados, el instructor de los dioses y de los hombres».

Cuando Buda se refiere a sí mismo emplea el término *tathâgata* ('el que así ha venido'), *thatâ - āgata* o 'el que así se ha ido' (*thatâ-gata*).

La expresión Buda Sakyamuni, así como su nombre (Sidarta), son relativamente recientes y sólo aparecen en los textos budistas a partir de los primeros siglos de la era cristiana, en la época en la que se redactaron las biografías completas.

Nos encontramos pues en presencia de dos series de nombres que en absoluto tienen el mismo valor:

- Por un lado, un «estado-civil» con un nombre (Sidarta), un apellido (Gautama), y el sobrenombre Sakyamuni, «el sabio (Muni) de la tribu de los Sakya».
- Por otro lado, una serie de títulos que evocan varias cualidades espirituales (*bhagavat*, *arhat*, *samyaksam buddha*, *thathâgata*).

Los nombres del «estado civil» se emplean sobre todo en los textos tardíos (comienzo de la era cristiana). Cuando aparecen en los textos antiguos los utilizan personas que no son sus discípulos. Cuando sus interlocutores hablan de él, o se dirigen a él, optan por su apellido y su sobrenombre, pues consideran a Buda como un individuo más, que pertenece a una familia, a un clan, aunque ocupa un lugar destacado en la sociedad india de dicha época, muy jerarquizada. Así, el nombre de Sakya está en relación con la casta de guerreros, chatria o *kshatriya*, la segunda casta de la sociedad india (la casta de los caudillos militares y de los reyes), inmediatamente después de la casta de los brahmanes.

No obstante, la serie de calificativos se usa de modo sistemático en los textos antiguos, porque para sus primeros discípulos, Buda no era un hombre ordinario. Consideraban que poseía unas características sobrenaturales que lo colocaban por encima de la mayoría de los hombres y que hacían de Buda un ser extraordinario.

Los nacimientos anteriores de Buda Gautama, los *Jataka*

Los *Jataka* son una serie de textos bastante tardíos (su redacción es de finales del s. V), pero cuya tradición es bastante antigua.

Estos relatos clásicos asignan a Buda 557 nacimientos anteriores (de hecho, la serie de los nacimientos anteriores de Buda Gautama es infinita, pero por razones de comodidad evidente está fijada en 557 nacimientos).

Estas biografías se ocupan de un modo pormenorizado de las existencias anteriores de Buda, donde generó los fundamentos kármicos de su conquista progresiva hacia la budeidad. La hagiografía se limita pues a establecer los nacimientos anteriores de Buda Gautama cuando tomó la decisión, a los pies del Buda Dîpankara, de convertirse también en un buda. Este tiempo, nos dicen los textos tradicionales, abarcó cuatro *asamkyeya*. Un *asamkhyeya* es un período de tiempo inconmensurable: si una montaña de hierro fuese rozada una vez cada siglo por una tela de muselina, esta montaña sería corroída antes de que un *asamkhyeya* llegase a su término.

Los *Jataka* contienen 557 relatos que recogen las diferentes encarnaciones del *boddhisattva* (futuro Buda Gautama): pez, rana, palomo, loro, cisne, faisán, pavo real, mono, gacela, león, chacal, cerdo, liebre, serpiente, ladrón, marinero, artesano, peluquero, comerciante, ministro, sacerdote y asceta (Sumedha), hijo de rey (Vishvantara, última reencarnación humana) y divinidad hindú (Indra, Brahma) en el cielo de Tushita.

Según el *Majjhima-Nikâya,* cuando el *bodhisattva* dejó la comunidad de los dioses en el cielo de Tushita y entró en el seno de su madre (bajo la forma de un elefante blanco, según ciertos textos), apareció una luz cósmica brillante, más brillante incluso que el esplendor de los dioses.

Los textos nos presentan la concepción del futuro Buda como inmaculada, ya que sus padres vivían en la castidad absoluta.

Los diferentes budas

Aunque se utiliza la mayoría de las veces como un nombre propio, el término «buda» es un adjetivo, pues no designa a una persona particular, sino una cualidad de ciertas personas. Para ser más precisos, se refiere a una experiencia: el despertar.

Según la tradición, existen o pueden existir numerosos budas: los hubo en el pasado, existen en nuestra época y habrá otros de ahora en adelante. El Buda Sakyamuni, aunque particularmente notable y digno de veneración, fue uno de esos numerosos budas, y comparte con todos los demás la misma característica: la de haber alcanzado el despertar (*bodhi*).

Bodhi es un acontecimiento vivido, y no un saber adquirido. Los textos antiguos enseñan que va «más allá del raciocinio, sólo asequible a los sabios», y que «se realiza en la interioridad, aparte de toda creencia, inclinación, conocimiento de oídas, opinión o reflexión».

Bodhi es por tanto una experiencia que sobrepasa toda característica individual: todos los budas tienen la misma experiencia, cualquiera que sea su individualidad, sus creencias, sus opiniones o reflexiones. «Del mismo modo que sólo hay un único sabor en el océano, el de la sal, *bodhi* sólo posee un único sabor, el de la liberación», enseñan los textos budistas.

La tradición budista distinguirá sin embargo tres tipos de despertados (buda), según la manera en la que alcanzaron el despertar y según sean capaces o no de enseñar a otros a partir de su propia experiencia.

Liberarse de la ilusión y del error para alcanzar el despertar requiere muchos esfuerzos. Aquellos que lo consiguen reciben el nombre de *arhat* (el término puede ser interpretado como «aquel que merece elogios» o como «aquel que venció a los enemigos»). Desde este punto de vista, todo buda es un *arhat*, porque se esforzó en vencer las pasiones (llamadas también «manchas») y alcanzar el *bodhi*; es pues digno de elogio y veneración.

Entre aquellos que lograron la budeidad, algunos tuvieron la posibilidad de que los ayudasen y oír una enseñanza. Por esta razón los llaman auditores (*srâvaka*). Otros consiguieron llegar solos hasta el despertar, pero por razones diversas no pudieron transmitir su experiencia; alcanzaron el despertar sólo a título individual; se los designa como *pratyeka*, lo que significa ‘para sí’. Por último, otros consiguieron experimentar el despertar gracias a sus propios esfuerzos y, además, impartieron su enseñanza. Son «los perfecta y completamente (*samyaksam*) despertados (buda)».

Los *pratyeka-buda* aparecen escaladamente en la literatura budista antigua. Aunque *arhat* y buda consiguieron el despertar por sus propios medios y sin haber oído una enseñanza, no son de ninguna «utilidad» para la humanidad, porque no enseñan. Esta imposibilidad responde tanto a sus capacidades insuficientes como a las circunstancias: fueron buda en una época en la que los hombres eran incapaces de recibir o de comprender sus enseñanzas.

Esta noción de *pratyeka-buda* es interesante, porque los budistas reconocen así que el despertar es asequible a todos, hasta cuando la enseñanza (*dharma*) no es difundida.

Los *samyaksam-buda*, como los *pratyeka-buda*, alcanzaron el despertar por sus propios esfuerzos; no obstante, tienen la capacidad de enseñar a otros el camino que lleva al despertar. No sólo las circunstancias se lo permiten, sino que disponen de cualidades excepcionales que los

convierten en buda sin superior (*anuttara*). El Buda histórico Gautama Sakyamuni, el fundador de lo que llamamos el budismo, es un *samyaksam-buda*.

En la literatura antigua, los *srâvaka-buda* (o los budas auditores) son generalmente designados con el término *arhat*, que insiste en los esfuerzos que realizaron en pos del despertar. El término «buda», empleado sólo y sin otra precisión, está más bien reservado a los *samyaksam-buddha*. Los *srâvaka-buddha* no son «sin superior» (*anuttara*), ya que lograron el despertar gracias a la instrucción de un *samyaksam-buddha*.

Si pueden enseñar, será únicamente en la medida en que reutilizan el adoctrinamiento que ellos mismos recibieron. Su experiencia es, en efecto, insuficiente para permitirles difundir una enseñanza personal válida para el conjunto de la humanidad, contrariamente a los *samyaksam-buda,* que se distinguen ante todo de otros budas por su capacidad de enseñar el *dharma*.

El *Canon Pali* designa tres cuerpos de Gautama Buda:

1. El cuerpo formal, constituido por cuatro elementos (*pali caturmahabhutikaya*, es decir, el cuerpo histórico de Sidarta Gautama).
2. El cuerpo mental (*pali manomayakaya*), mediante el cual Gautama se transporta hacia los reinos divinos.
3. El cuerpo de la doctrina (*pali dhammakaya*), el conjunto de las enseñanzas que permanecerán un cierto tiempo después de la muerte de Gautama.

No obstante, en el budismo Mahayana, los tres cuerpos, o sea, las manifestaciones de un buda, no son unas entidades separadas, sino expresiones unificadas del *tathata* (naturaleza de buda).

Encontramos respectivamente:

- El *Nirmakakaya*, cuerpo de manifestación, de emanación.
- El *Sambhogakaya*, cuerpo de felicidad o de goce.
- El *Dharmakaya*, cuerpo de la realidad última.

Nombres de los veintiocho Budas en la tradición Theravada:

	Nombre en sánscrito	**Nombre en pali**
1	Tṛṣṇaṃkara	Taṇhaṃkara
2	Medhaṃkara	Medhaṃkara
3	Śaraṇaṃkara	Saraṇaṃkara
4	Dipaṃkara	Dipaṃkara
5	Kauṇḍinya	Koṇḍañña
6	Maṃgala	Maṃgala
7	Sumanas	Sumana
8	Raivata	Revata
9	Śobhita	Sobhita
10	Anavamadarśin	Anomadassi
11	Padma	Paduma
12	Narada	Narada

13	Padmottara	Padumuttara
14	Sumedha	Sumedha
15	Sujata	Sujata
16	Priyadarśin	Piyadassi
17	Arthadarśin	Atthadassi
18	Dharmadarśin	Dhammadassi
19	Sidarta	Siddhatta
20	Tiṣya	Tissa
21	Puṣya	Phussa
22	Vipaśyin	Vipassi
23	Śikhin	Sikhi
24	Viśvabhu	Vessabhu
25	Krakucchanda	Kakusandha
26	Koṇagamana	Koṇagamana
27	Kaśyapa	Kassapa
28	Gautama	Gotama

Del nacimiento al despertar

Según los historiadores, Sidarta Gautama habría nacido en un momento comprendido entre el año 563 y el 560 a. C., cerca de Kapilavastu. Resulta complicado ofrecer una estimación más precisa para este suceso, pues los historiadores difieren, y mientras que unos calculan que fue en torno al 360 a. C., otros lo sitúan en una fecha tan lejana como el año 660 a. C. No hay pues ninguna certeza en cuanto a la fecha de nacimiento de Sidarta Gautama.

Kapilavastu era una ciudad de la ladera india del Himalaya (el sur de Nepal, a 190 km al oeste de Katmandú). La ciudad actual correspondiente al lugar donde habría nacido Sidarta es Lumbini, una localidad en territorio nepalés, a seis kilómetros al norte de la frontera india.

La leyenda cuenta que Sidarta era un príncipe, el hijo del rey Suddhodana, de la tribu de Sakya (de donde surge una de las denominaciones que adquirirá más tarde: Sakyamuni, el sabio de Sakya). Suddhodana habría sido el monarca del reino de Kosala, y Kalipavastu era su capital. Sin embargo, es probable que se trate de una leyenda difundida en el curso de los siglos por los descendientes Sakya, posteriores a Sidarta, con el fin de confirmar su legitimidad, pues en aquella época existían catorce repúblicas en la India y solamente dos reinos al norte. El sistema de gobierno vigente en aquel momento es el mismo por el que se rigen hoy: el *panchavat*, el sistema en el cual los cinco «sabios» del pueblo son elegidos cada año por todos los habitantes. Por esa razón la India puede ser considerada como la democracia más antigua del mundo, anterior a la democracia en Grecia. Es muy factible que este sistema de gobierno se propagase por Grecia a través de los comerciantes y viajeros que visitaron el país entre los siglos VI al III a. C.

Lo más verosímil es que Sidarta fuese en realidad el hijo del jefe del pueblo, elegido cada año en el consejo de los cinco sabios, y no el hijo de un rey.

La madre de Sidarta, Mayadevi, habría muerto siete días después de haberle dado a luz bajo un árbol, un elemento que se encuentra en cada acontecimiento importante de su vida. Un *sutra* cuenta que el bebé fue depositado sobre el suelo por cuatro *deva*, mientras que una libación de agua fresca fluía del cielo para bañar a la madre y al niño. Siete días antes del nacimiento de Sidarta, su madre había tenido un sueño extraño donde aparecía un elefante blanco, cosa que fue interpretada por los brahmanes de la época como un buen augurio, que auspiciaba para el nonato un futuro extraordinario y lleno de sabiduría.

Sidarta fue criado por su tía (Mahâprajâpatî Gautami) y daba prueba de una gran erudición. Casado con dieciséis años con su prima, la princesa Yasodhara, tras conseguir su mano en un concurso de tiro con arco, vive una vida de placeres. Es enclaustrado por su padre en su lujoso palacio (según la leyenda), donde goza de vestidos espléndidos, perfumes refinados y exquisita música. Su padre le evitaba así todo espectáculo difícil y lo conservaba dentro de su palacio con el fin de que no fuera como los oráculos habían predicho.

Pero un día, cansado de la vida que llevaba, Sidarta quiso conocer la realidad del mundo exterior. Su servidor lo llevó a la ciudad dos veces. Paseando de incógnito por las calles de Kapilavastu, Sidarta hizo cuatro hallazgos decisivos que le mostraron la realidad cruel de este mundo. Se topa primero con un anciano con el cuerpo consumido por la vejez y se le revela así la

ancianidad. Luego descubre la enfermedad tras ver a un leproso. En el tercer encuentro contempla a un hombre que parece dormir, pero que es de hecho un cadáver que van a llevar a la hoguera. Estos tres encuentros impactaron en el ánimo del joven Sidarta, que descubre así los sufrimientos inevitables de la vida. Entristecido por tales hallazgos, decide volver a palacio y es cuando se cruza con un monje mendicante, de mirada sonriente y apacible. Sidarta acaba de comprender que hay un medio de vencer el sufrimiento; su búsqueda de la verdad iba pronto a comenzar.

A la edad de veintinueve años, Sidarta pone fin a su vida palaciega, deja a su mujer y a su hijo Rahula, que acaba de nacer, y se refugia en el bosque, vestido con un simple traje de monje.

Este acontecimiento es designado en sánscrito como *mahâbhinishkramana,* en pali *mahâbhinikkhamana*, y en tibetano *mngon-par-'byung-ba-chen*. Es un acontecimiento comparable al éxodo del pueblo judío o a la hégira de Mahoma (Muhammad).

Sidarta habría montado a horcajadas en su caballo Kanthaka y huido con su jinete Chandaka. Se convierte entonces en un religioso ambulante (en sánscrito, *samnyâsin* o *bhikshu*), que recibe la hospitalidad de la gente en cada etapa que cubre.

Se establece durante un tiempo en la ciudad de Vaiçâlî, donde recibe las enseñanzas en la escuela de un maestro brahmán, Alara Kalama. Con él comenzó por aprender y luego por dominar las enseñanzas de la «esfera de la nada», un éxtasis místico, alcanzado gracias a la concentración yóguica, en el cual el espíritu trasciende todo objeto de los sentidos y mora en «la nada». Tras controlar rápidamente esta técnica, el maestro Alara le propuso compartir con él la dirección de sus discípulos, pero Sidarta se negó, pues consideraba que no había alcanzado la iluminación.

Luego se dirige a Râjagriha, capital de Magadha (en el norte de la India). El rey de Magadha, Bimbisâra, se interesó por el nuevo religioso que se había instalado sobre una colina próxima y venía para buscar su alimento en la ciudad. Bimbisâra acude a la colina y, seducido por Sidarta Gautama, según los textos tradicionales le habría ofrecido la mitad de su reino. Pero Sidarta rechaza la oferta del monarca.

Se convierte más tarde en discípulo de otro maestro, Rudraka Râmaputra, al que dejará poco después. Con él descubrirá la meditación de la esfera de «ni cognición, ni no cognición», que es un estado superior al precedente, en el que la conciencia es tan sutil como casi inexistente. Estos dos estados formarán parte más tarde de su sistema de meditación, utilizados como medios para calmar el espíritu y purificarlo.

Ya se había formado alrededor de Sidarta un grupo de cinco discípulos: Âjñata Kaundinya, Bhadrika, Vâshpa, Açvajit y Mahânâman. Se dirigen entonces hacia la ciudad de Gâyâ, y se instalan no muy lejos de Uruvilva, cerca del río Nairañjanâ (hoy Lilañj), en un paraje agradable y tranquilo, propicio para los ejercicios yóguicos.

Se abre así un período de seis años durante el cual Sidarta Gautama se entregará a un intensísimo ascetismo, a la manera de otros ascetas indios (*muni*), y en el que pasará a llamarse Sakyamuni («el asceta silencioso del clan de los Sakya»).

Según el *Theravadin Sutta*, Sidarta se entregó a ejercicios respiratorios yóguicos extremos, con retención del soplo. Redujo su alimentación a unas gotas de sopa de judías al día, hasta que no pudo mantenerse en pie. Entonces entendió que esta vía ascética no era la adecuada, porque aunque pudo desarrollar una claridad mental aguda, su cuerpo le resultaba doloroso y su espíritu carecía de serenidad, obstáculos ambos que le impedían ahondar en su búsqueda.

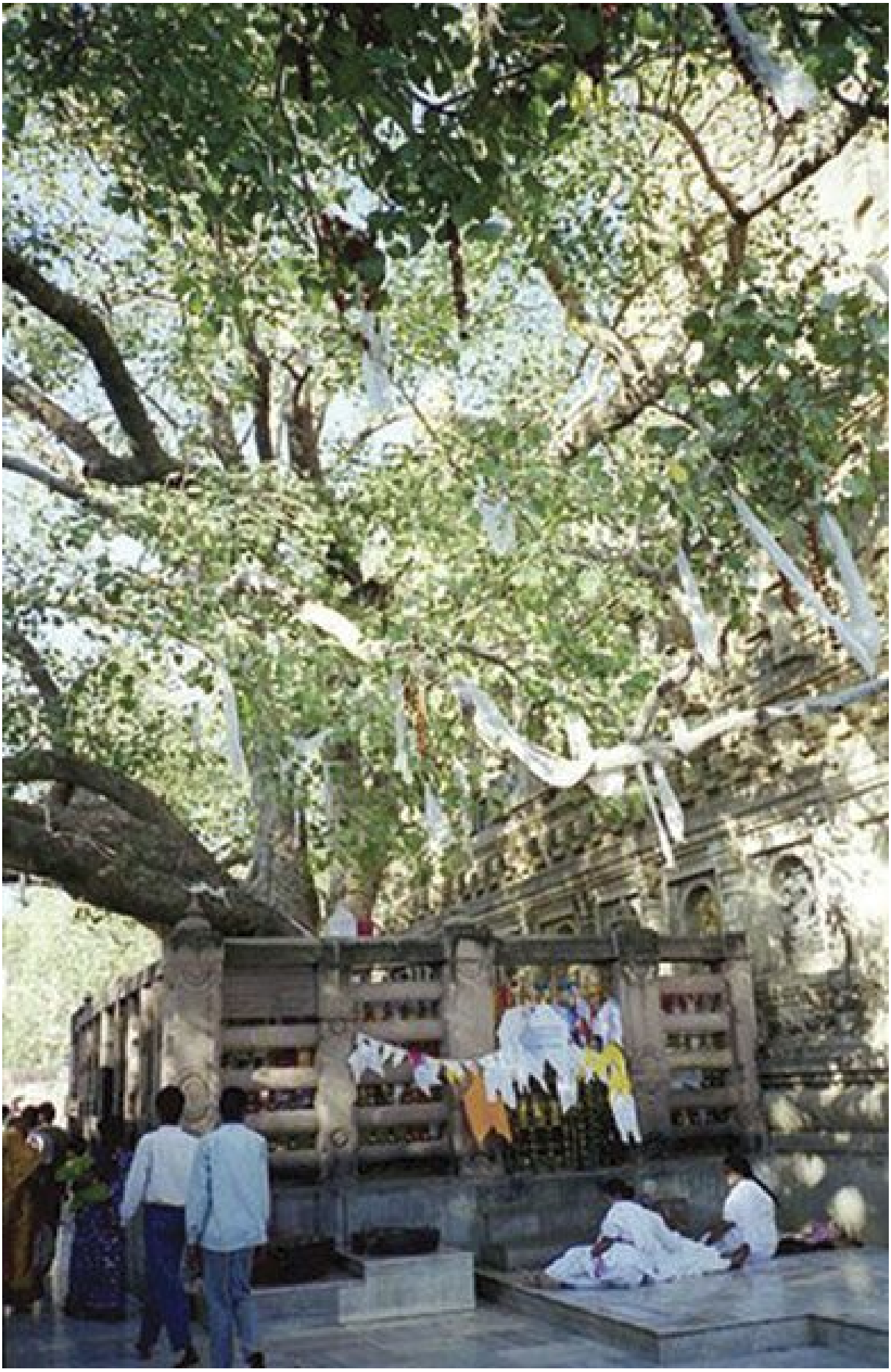
Cuando aceptó alimentarse de nuevo y poner fin a sus privaciones extremas, sus cinco

compañeros ascetas concluyeron por error que había desistido de su búsqueda espiritual y lo abandonaron con desprecio.

Sentado en la posición del loto y bajo un árbol, cerca de Bodh Gaya, Sidarta entró en contemplación durante cuarenta y nueve días.

Sidarta Gautama había seguido la costumbre de todos los religiosos de su país al sentarse al pie de un árbol, una *Ficus Religiosa*, para emprender su meditación y sus enseñanzas. Cerca de doscientos años después de su muerte, el emperador Asoka hizo allí una peregrinación de doscientas cincuenta y seis noches y construyó un templo a cielo abierto. A finales del siglo VI de nuestra era, movido por su odio hacia el budismo, Sasanka, rey de Bengala, destruyó un retoño del árbol Bodhi. No obstante, creció un brote. El sitio fue saqueado posteriormente por los conquistadores musulmanes. El viajero inglés Buchanan encontró en 1811 a un descendiente del árbol Bodhi en pleno vigor. En 1867, el general Cunningham comprobaba su decrepitud y una tormenta terminó de derribarlo en 1876. Pero nuevos brotes surgieron y en la actualidad es de nuevo un árbol bello y frondoso.

Sidarta penetró entonces en profundos estados de meditación, preludios de la iluminación. Los *sutras* relatan que después de entrar en un estado de absorción de perfecta ecuanimidad, claridad mental y pureza, logró un triple conocimiento: la memoria de sus vidas anteriores, la visión del renacimiento de otros según su karma y la destrucción de las impurezas que contaminan el espíritu e impiden la iluminación. El tercer conocimiento ocurrió al amanecer, y Sidarta alcanzó la iluminación perfecta y se convirtió en un Buda. El árbol bajo el cual consiguió la iluminación se llamó, a partir de entonces, el árbol de *bodhi* (el árbol de la iluminación).



Árbol sagrado, en la ciudad india de Bodhgaya, debajo del cual el Buda histórico Sidarta Gautama alcanzó la iluminación. Es un lugar de peregrinación para los budistas del mundo entero.

Después de reflexionar sobre su iluminación, Buda examinó la posibilidad de enseñar o no a otros,

porque lo que había conseguido era tan sutil y profundo que el común de los hombres, dominados por los deseos, las pasiones y los afectos, iba a ser incapaz de entenderlo. Finalmente se decidió a enseñar. Buda quiso en primer lugar instruir a sus dos maestros de yoga, pero ya habían muerto. Luego impartió sus enseñanzas a sus antiguos compañeros de ascetismo. Los encontró en el Bosque de las Gacelas, no lejos de Benarés.

El despertar de Buda
según el *Lalitavistara sutra*

Tuvo lugar a finales de la noche de luna llena del mes de *visakha* (abril-mayo). Esta cronología es la del *Lalitavistara*.

La noche consta de tres vísperas sucesivas:

En la primera víspera, Sidarta Gautama recorre los cuatro estados de la meditación que liberan el espíritu de todas las operaciones psíquicas vinculadas a los sentidos. Es la retracción de los mismos. Su espíritu se zambulle entonces a través de los mundos de los seres encadenados al karma. Esta mediación es un vaciamiento de la conciencia que prefigura la interrupción definitiva realizada en el momento del nirvana. Sidarta Gautama pasará pues por los cuatro estados:

1. Apaciguamiento de los deseos y aparición de la alegría nacida a raíz de esta exclusión.
2. *Vyupoçana*: apaciguamiento de las actividades intelectuales, serenidad completa en sí misma (*adhyâtmam samprâsada*), ecuanimidad del espíritu.
3. Imperturbabilidad (*upeksha*). Beatitud sin la intervención del pensamiento discursivo.
4. Pureza total (*upakshâsmritipariçuddhi*).

En el momento de la segunda víspera, Sidarta Gautama rememoró sus existencias anteriores: «Me acordé de existencias múltiples y anteriores, a saber: un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos. Cien nacimientos, cien mil nacimientos, de varias eras cósmicas. Allí yo tuve tal nombre, tal clan, tal casta, tal alimento, yo he tenido tal vida útil; al haber fallecido, yo he renacido allá, yo he tenido tal nombre», (*Theravadin Sutta*). Rememoró también las existencias anteriores de todos los seres: «Vi los seres que fallecían y renacían; comprendí que los seres renacían según sus actos».

En el momento de la tercera víspera, toma conciencia de las Cuatro Nobles Verdades: «Reconocí según la realidad. Esto es el dolor (*duhkha*), esto es el origen del dolor, esto es el cese del dolor, esto es el camino que lleva al cese del dolor». También descubre la ley de la producción condicionada. No obstante, los textos divergen sobre la fecha de este acontecimiento, que algunos sitúan en el momento de la tercera víspera, cuando ocurrió el del despertar, o bien en el momento de la primera víspera al día siguiente del despertar, en Uruvilva.

El sermón de Benarés

Exactamente tuvo lugar en Sarnâth, a seis kilómetros de Benarés, en una ermita llamada Mrigadâva (Bosque de las Gacelas) o Mrigadâya. Buda encontró allí a los cinco discípulos que lo habían abandonado. Entrada la noche, Buda guarda silencio durante la primera víspera, explica durante la segunda víspera su renuncia al ascetismo extremo y, por fin, expone durante la tercera víspera las cuatro verdades sobre el dolor, el origen del dolor, el cese del dolor y el camino que lleva al cese del dolor. Este primer sermón constituye «la puesta en movimiento de la Rueda de la Ley» («ley» en sánscrito es *dharmacakrapravartana* y en pali es *dhammacakkappavattana*).

Ciudad de Sarnath (cerca de Varanasi, India), donde Sidarta Gautama enseñó por primera vez a un grupo de discípulos las Cuatro Noble Verdades, fundamento esencial de la doctrina budista.

De la primera comunidad hasta el mahaparanirvana de Buda

El primer converso fue Âjñâta Kaundinya, considerado como un santo (*arhant*). Los días siguientes, el resto del grupo de los cinco (Vâshpa, Bhadrika, Mahânâman y Açvajit) se convierte. También son considerados como *arhant*. Desde entonces, la comunidad de los monjes búdicos (*sangha*) es fundada, y compuesta por hombres que habían abandonado desde hace tiempo el mundo para vivir como religiosos en busca de la liberación.

La primera conversión a la vida religiosa y a la doctrina de Buda es la sobrevenida, poco después, a un hijo de un banquero de Benarés, Yaças o Yaçoda. Es el primero en haber pronunciado, para hacerse monje, la fórmula completa de toma de refugio en Buda, en la ley y en la comunidad:

> *Namo Buddhâya*
> *Namo Dharmâya*
> *Namo Sanghâya*
>
> Busco refugio en Buda,
> busco refugio en el *dharma* (la ley budista),
> busco refugio en la comunidad.

La madre y la mujer de Yaças piden ser admitidas como creyentes laicas (*upâsikâ*). Otros cuatro hijos de buena familia, Pûrnajit, Vimala, Gavâmpati y Subâhi se unen a la comunidad, seguidos luego de cincuenta monjes. Desde entonces la comunidad consta de sesenta monjes.

Buda pasa la estación de las lluvias (de junio a septiembre) en un bosque cerca de Benarés, Rishipatana. Al final del monzón, Buda aconseja a sus monjes viajar individualmente por el país, y regresa a Uruvilva. Convierte por el camino a treinta jóvenes, víctimas de un robo cometido por una prostituta en una orgía. Se llaman *bhadravargîya* (los del grupo feliz).

Más tarde, Buda convierte al rey del Magadha, Bimbisâra (diciembre-enero, h. 523-522). Le sigue la conversión de dos discípulos eminentes de uno de los seis grandes maestros religiosos de la época: Sañjaya o Sañjayin, Sariputra y Maudgalyâyana.

La fama adquirida por Buda llega a Kapilavastu y el padre de Buda, Suddhodana, lo invita a su reino. Después de varias tentativas infructuosas, Suddhodana logra convencer a su hijo, que llega con un grupo importante de monjes mendigos.

Rahula, el hijo de Buda, que tiene casi siete años, reclama a su padre su herencia, instigado por su madre (lo que era normal, ya que Buda había dejado el mundo). Rahula se hará monje a la edad de veinte años.

De regreso a Râjagriha, recibe la visita de un riquísimo comerciante, Sudatta de Srâvasti, capital de Kosala, que regala a la comunidad un gran bosque, el Jetavatana.

Un año o dos años más tarde, el rey Suddhodana enferma gravemente. Buda acude a Kapilavastu y convierte a su padre en su lecho de muerte. Es entonces cuando su tía, una de las esposas del padre de Buda, Mahâprajâpatî Gautamî, ahora viuda, le pide autorización para ser admitida como monja. Pero Buda rechaza su petición, porque no era corriente en la época que las mujeres se hiciesen

renunciantes. La reina transgrede entonces la prohibición de su sobrino, se rapa su cabellera y viste los hábitos monásticos. Ânanda (el discípulo favorito de Buda) defiende la causa de la reina y Buda la acepta entonces como monja.

Por lo general, Buda pasaba la estación de lluvias (junio-septiembre) en los jardines de recreo (*vihâra*) que habían sido puestos a su disposición por la comunidad de ricos conversos. Luego reemprendía sus viajes misioneros durante la temporada seca.

Hacia 509, Rahula, el hijo de Buda, recibe de su padre la ordenación plenaria. Hacia 503, Ânanda se convierte en principal de Buda. Devadatta, primo de Buda, le solicita (hacia el año 486) la dirección de la comunidad. Pero Buda se niega. Unos asesinos a sueldo intentan matarlo, sin éxito. Buda escapa milagrosamente de varios atentados: una roca que amenazaba con aplastarlo le causa sólo una herida de escasa consideración en un pie, un elefante furioso huye en lugar de pisotearlo, subyugado por su *maitrî* (su poder de compasión). Entonces se produce el primer cisma del budismo: Devadatta deja la comunidad naciente y arrastra con él a medio millar de monjes. Profesaba un rigorismo ascético que repugnaba a Buda.

Con setenta y nueve años (hacia 479), Buda siente su fin próximo, y saca provecho de todas las ocasiones para multiplicar las enseñanzas esenciales de la doctrina (según el *Mahâ-parinibbâna-sutta*). En el año 478, en la estación de las lluvias, se instala en Venûgrâma (bosque de bambú cuya localización exacta se desconoce, aunque posiblemente estuviese cerca de Râjagriha).

En aquella época fallecen sus dos grandes discípulos, Sariputra y Maudgalyâyana. Durante su estancia en Venûgrâma, Buda padece unas fiebres altas, pero se recupera de su enfermedad. Ânanda le pide entonces que imparta sus últimas instrucciones a la comunidad. Buda le dice que nunca tuvo intención de dirigir una, que sólo recomendaba ajustarse íntegramente a la ley (el *dharma*) y que desde ahora el único refugio sería su enseñanza.

Después de ir a mendigar su comida a Vaiçâlî, Buda descansa en el santuario de Câpâla (*câpâlacaitya*). Según las fuentes, por tres veces le comenta a Ânanda el encanto de ese lugar y de muchos otros donde vivió y añade que, si se lo rogaba, él, el Tathâgata (Buda), podría prolongar su vida hasta el final del período cósmico. Pero Ânanda en las tres ocasiones prefiere no hacerlo y Buda lo exhorta entonces a que lo deje solo. Rechaza entonces sus estructuras vitales (*âyuhsamskâra*) y enseguida la tierra tiembla. Asustado, Ânanda le pide entonces sobrevivir, pero Buda opta por la extinción total (*parinirvâna*) dentro de tres meses. Siguiendo sus instrucciones, Ânanda reúne a los monjes que se encontraban cerca de Vaiçâlî para escuchar un último mandato.

Buda y Ânanda se desplazan entonces a Pâpâ con un grupo de monjes. Allí son invitados por el herrero Cunda a una comida compuesta, según el *Mahâparinibbânasutta*, por carne de cerdo y, según otras fuentes, por setas. Buda padece una diarrea sangrienta. No obstante, se recupera de camino a Kusinagara. Pero debe pararse a medio camino, agotado. Después de proseguir su marcha, Buda toma un baño en el río Kakutsthâ. Llega por fin a Kusinagara, cerca de un bosquecillo de árboles sâla (actualmente Kasia, a 56 km al este de Gorakhpur, al norte de Benarés, en Varanasi).

Tumba monumental de Buda Sidarta Gautama en la ciudad de Kushinagar (India). Representa su *parinirvana*, es decir, el estado definitivo de no regreso al ciclo del *samsara* (nacimientos y muertes).

Buda se instala entre dos árboles *sâla* gemelos. Se tumba, plenamente consciente, frente al oeste (sol poniente), con la cabeza hacia norte, acostado sobre el lado derecho, la pierna izquierda extendida sobre la derecha. Manda reunir a sus discípulos para preguntarles si aún tienen incertidumbres con respecto a la ley y la disciplina. Sus últimas palabras fueron: «Todas las cosas son perecederas. ¡Esforzaos por vuestra salvación!». Acto seguido, se sumergió en una profunda meditación y murió, aunque respecto a la fecha de su muerte existen varias hipótesis según los especialistas. Se barajan el 483, el 420 y el 400.

Buda desapareció sin haber tomado disposiciones especiales para la administración de su comunidad, limitándose a recordar lo esencial de su doctrina y a proponer esta misma como único maestro. No podía tener sucesor y no lo tuvo. No obstante, según el budismo, Zen Mahakashyapa fue designado como su digno sucesor.

5

Budadharma, las enseñanzas de Buda

El budismo es ateo, en este sentido no cree en la existencia de Dios como ser supremo, creador y soberano del mundo. Cree sin embargo, según la tradición Mahayana, en la existencia de dioses individuales cuya existencia está limitada en el tiempo (corresponden a los *deva* del hinduismo). Estos dioses no son demiurgos ni soberanos.

El dogma central común del hinduismo, del budismo y del jainismo es la existencia de un orden cósmico que se manifiesta en la retribución de los actos y la reencarnación automática. Este orden es independiente de los budas y no lo pueden cambiar en absoluto. Los budas presentan, sin embargo, varias características inherentes a un dios: tienen capacidades cognitivas sobrenaturales, realizan milagros. En los himnos, se cantan sus virtudes y su bondad infinita, y en los santuarios se honran sus imágenes con ofrendas. No obstante, Buda no es un dios ni ha recibido una revelación sobrenatural. No es tampoco la encarnación humana de un dios creador del mundo o de un dios todopoderoso. Es simplemente el que ha descifrado el enigma del mundo.

Tanka de Bután, que representa la Rueda de la Vida, el ciclo del *samsara* que ata a los seres al sufrimiento y a la reencarnación.

Buda enfatizó la naturaleza dinámica de la existencia. Estamos tratando perpetuamente de romper la danza del mundo para luego intentar congelarla en el pensamiento. Pero la danza del mundo se resiste tenazmente a permanecer fragmentada y congelada, cambiando a cada instante y riéndose de nuestros patéticos esfuerzos por organizarla y controlarla.

Debemos aceptar la realidad de la contingencia, del incesante cambio y de la impermanencia

para vivir en armonía con el universo. Una de las creaciones más queridas de la mente es la idea de persona, de un yo, un ego o ser separado, perdurable. De inmediato, el universo sin costuras se parte en dos: yo, en un lado, y los demás, en el otro. Esto significa conflicto y dolor. En el centro de las enseñanzas del Buda está la doctrina del *anatma*: no-yo.

No niega que la noción de un yo funcione en el mundo cotidiano, necesitamos a cierto nivel un ego estructurado para funcionar en sociedad, pero este yo no es real en última instancia, no es más que un nombre, una construcción ficticia que no se corresponde con la realidad. Si la idea de un yo es una ficción, está justificado que preguntemos cómo surge, en primer lugar.

El budismo reduce los componentes de una persona en cinco categorías, los llamados *skandhas* o agregados:

1. El cuerpo físico (*rupa-skanda*);
2. Las sensaciones (*vedana skandas*);
3. Las percepciones (*samjna skandas*);
4. Las formaciones mentales (*samskaras skandas*); y
5. La conciencia (*vijñana skanda*).

Cuando estos componentes se juntan, surgen entonces las condiciones precisas que engendran la ilusión del ego. El mundo de nuestra percepción está cambiando constantemente. El *samsara* simboliza el ciclo de la vida y de la muerte. El hombre aspira a permanecer en él por instinto, de modo que es para él una fuente constante de sufrimientos y de desengaños. No obstante, la verdad del mundo es nirvana, es decir absolutamente libre de las distinciones y limitaciones, pero, a causa de nuestra ignorancia (*avidya*), la mente lo percibe como diferenciado y limitado.

Los conceptos confusos, opuestos e invertidos pueden rechazarse y conocer directamente el nirvana. En la cúspide de la meditación budista las distinciones desaparecen, y el meditador y el objeto de la meditación son una sola cosa. El nirvana está por encima de toda definición posible porque trasciende la mente. Positivamente puede definirse como beatitud, pureza, realización del propio ser. De hecho, todos los términos son contingentes y provisionales. A veces se designa el nirvana como naturaleza plena, porque está libre de toda distinción, y otras veces se lo llama vacío, *shunyam*, porque está libre de todo condicionamiento.

Los textos búdicos declaran que todas las cosas (*dharma*) son falsas e imaginarias y carecen de una realidad propia (*svabhava*). Buda no trató de satisfacer la curiosidad humana sobre el origen del mundo o la naturaleza de lo divino. Su enseñanza trata exclusivamente de la condición humana, del sufrimiento de los seres humanos. En esta perspectiva utilizó los conceptos tradicionales hindúes de *maya*, karma, nirvana, etc., si bien con un enfoque de índole psicológico propio a su experiencia y a su mensaje. Hay que entender que el budismo no niega el universo concreto. Esta es una interpretación muy sesgada de la doctrina budista, fuente de múltiples distorsiones y equivocaciones, como por ejemplo el nihilismo.

Más bien, la irrealidad no reside en el mundo físico tal y como lo conocemos, sino en los conceptos o formas mentales por las cuales se describe, es decir, el lenguaje, la lógica, y las instituciones sociales.

El budismo sostiene que lo que mantiene al *samsara* (la rueda de la existencia cíclica) es la trilogía *trishna-avidya-dvesha*:

- *Trishna* corresponde a la sed de vivir, a la compulsión del deseo en todas sus vertientes.
- *Avidya* es lo que nos ciega, lo que en nosotros se niega a encarar la verdadera realidad de un universo en cambio y sufrimiento constantes.
- *Dvesha* es la ira y el odio (todas las pasiones y los sentimientos negativos).

Cuenta la tradición que, inmediatamente después de su iluminación, el Buda expuso su doctrina acerca de cómo liberarse del *samsara* y de sus tres venenos arriba expuestos.

Las Cuatro Nobles Verdades

Fue en la ciudad de Sarnath, cerca de Benarés, donde Buda enunció las Cuatro Nobles Verdades (*cattâri ariyasaccâni*). Son las siguientes: *dumkha* (el dolor), *samudaya* (el origen del dolor), *nirodha* (el fin del dolor) y *magga* (la senda que conduce a la cesación del sufrimiento). Estos cuatro pilares del hinduismo se desarrollarán a continuación en los siguientes epígrafes.

Dumkha, dukkha-ariyasacca, la Primera Noble Verdad

Enseñaba Buda: «Nacer es sufrir, envejecer es sufrir, morir es sufrir; la pena, el lamento, el dolor, la aflicción, la tribulación son sufrimiento; estar sujeto a lo que desagrada es sufrimiento; estar privado de lo que agrada es sufrimiento; no conseguir lo que uno desea es sufrimiento», (*Digha Nikaya*).

Dumkha, el sufrimiento, abarca no sólo estados agudos de sufrimientos físico o mental, sino también el malestar existencial y la angustia. Además, *dumkha* implica las nociones de *anatma* y *anitya*.

La doctrina de *anitya* (la impermanencia del mundo) significa que cuanto más intentamos retener al mundo, más cambia. La realidad en sí misma no es permanente ni no permanente. No es posible someterla a categorías de índole religioso, filosófico o científico.

Del mismo modo, *anatma* (no-yo) no significa que no existe el yo en la base de nuestra conciencia. Significa más bien que no hay yo que pueda ser aprehendido por la experiencia directa o por conceptos.

Samudaya, dukkha-samudaya-ariyasacca, la Segunda Noble Verdad

El *Samudaya* se refiere a la causa del sufrimiento. Es el estado de la mente que se encuentra hipnotizada por el mundo, de modo que confunde el mundo abstracto de las cosas y los sucesos con el mundo concreto de la realidad. Por eso dijo Buda que todo eso que llamamos mundo es un tejido de fenómenos fugaces y continuamente cambiantes, desprovistos de toda esencia intrínseca y permanente. En nuestra ignorancia, *avidya* de la naturaleza efímera de las cosas, persistimos en aferrarnos a ellas. Y ese apego es lo que nos hace sufrir. Dijo Buda: «El completo cesar y desvanecerse del deseo, el abandonarlo, renunciar a él, liberarse y despegarse de él. Esto se llama la noble verdad del cese del sufrimiento». Buda insiste sobre la necesidad de arrancar el deseo de raíz, y con ello cambiar totalmente de actitud mental. Enseña pues que sólo puede conseguirse mediante la «observación atenta de sí mismo», que nos revela la genuina naturaleza de los procesos mentales. Así es como se libra uno de la ilusión de que lo fugaz, lo transitorio, es permanente.

La liberación consiste en vivir con clara y cabal comprensión la fugacidad de todo. Esta observación atenta es precisamente la meditación. La meditación se convierte de este modo en parte integrante de un modo de vida, sin el cual ella no es ni puede ser vivencia de superación e integración, sino que resulta mero escapismo.

Nirodha, dukkhaniroddha-ariyasacca, la Tercera Noble Verdad

Nirodha se refiere a la cesación del sufrimiento, al aferrarse a la rueda de la existencia cíclica, el karma. También se le otorga el nombre de extinción (nirvana), liberación (*vimukti*). La etimología del término nirvana se relaciona con raíces sánscritas que le dan el significado de apagar una llama de un soplido, o el cesar de las ondas, círculos (*vrittis*) de la mente. Para Buda es un error considerar el nirvana como aniquilamiento total. Enseña que no debe decirse ni que el *tathagata* existe más allá de la muerte, ni que no existe, ni que existe y no existe a la vez, ni lo contrario.

El término *tathagata* significa 'que así ha partido', 'que así ha venido'. Se convirtió muy pronto en uno de los principales títulos de Buda. Resalta que no se puede decir nada sobre la existencia o la inexistencia de Buda y, por extensión, del santo que ha alcanzado la liberación, después de su última muerte, después de su extinción completa (*parinirvana*). En efecto, para los budistas, la existencia o la inexistencia de un santo más allá de su último fallecimiento es un falso problema, una cuestión inútil. Más vale esforzarse por conseguir la salvación. No obstante, pronto se encontraron argumentos que pretendían demostrar la naturaleza positiva de la salvación. Así, Buda llama al nirvana «lo no-compuesto, lo inmortal, lo firme, el refugio, lo muy difícil de ver, lo sutil, la calma, lo sin aflicción, lo sin opresión». En otro texto afirma que hay un no-nacido, no-transformado, no-hecho, no-compuesto, que identifica claramente con el nirvana.

Vemos así que el nirvana carece de producción, de duración, de alteración y de cese, y que por lo tanto es permanente y absoluto. Se considera la salvación como estado trascendente, inefable, que sólo puede definirse de forma negativa al decir que es la ausencia de todo lo que existe en el triple mundo, de todo lo que está sometido a la ley de la impermanencia y del dolor. Este sentido inefable del cese no proviene solamente del aprieto en que se encuentran los budistas cuando se les pide que definan su naturaleza, sino que proviene también del carácter inefable que tienen los estados psíquicos a los que se llega con meditaciones y concentraciones, estados que son etapas de la vía que lleva a la liberación.

El concepto de vacuidad, que con el tiempo irá haciéndose más importante, se convertirá en la base de la metafísica del budismo Mahayana a principios de nuestra era. Esta vacuidad que está en el límite exacto entre el ser y el no-ser, vacuidad tanto de espíritu como de materia, lugar eterno, permanente que existe con anterioridad a las múltiples formas ilusorias y transitorias del ser y donde estas han de desaparecer; esta vacuidad, que es el ser puro privado de toda determinación, se identificará con el nirvana.

Magga, dukkhanirodhagâminîpaṭipadâ-ariyasacca, la Cuarta Noble Verdad

El propósito de todas las enseñanzas budistas es conducirnos a la realización de la vacuidad. Por vacuidad se entiende la vacuidad de existencia inherente y concreta y la erradicación total en nuestra mente de esta forma equivocada de ver las cosas bajo el prisma de un «yo» inexistente. Sin embargo, en una época temprana, el budismo tuvo que hacer frente a la problemática de la retribución de los actos: si todo es evanescente, ¿cómo entonces mejora una irrealidad? Si la creencia en un yo sustancial es la mayor de las herejías, ¿quién recibe la retribución de las acciones meritorias? Si todo se disuelve en el océano de la contingencia, ¿qué importa entonces el encadenamiento, puesto que ya no seré yo el encadenado?

¿Para qué sirve una medicina si no existe «nadie» que esté enfermo y si no hay nada en absoluto que curar? ¿Tendría sentido dedicarse a la autoindagación y a la meditación si no existe un «yo» que hallar y transformar? En este caso, ¿no sería más adecuado vivir una existencia libre de preocupaciones de índole espiritual?

Esta misma problemática aparece en el diálogo entre el rey griego Menandro, que reinó en Kabul en 150 a. C., y el sabio budista Nagasena en el *Milindapanha*: «¿A quién son atribuidos el mérito y el demérito, si todo se desvanece sin que exista realidad alguna que sirva de base?».

En el acontecer histórico del budismo hubo dos tendencias: una de carácter marcadamente ascética (haciendo énfasis en los procesos meditativos de no-identificación con el ego) y otra de índole mística, donde uno realiza la «Naturaleza de buda» (tal y como aparece en las enseñanzas de Asvagosha).

Inevitablemente, el ego codicia la seguridad y la inmortalidad e inventa un yo permanente, independiente e inherente. No obstante, dicho proceso no es consciente y deliberado, sino que ocurre en el subconsciente. El budismo procura, pues, erradicar ante todo lo tóxico del ego, que en pali se designa *âsava*.

Por otro lado, el budismo enseña que el entendimiento sólo aprehende parcelas de lo real, creando la ilusión de fijeza y estabilidad, y tiene un fino sentido para las consecuencias morales de una concepción estática de personalidad. Pero ¿puede por ello afirmarse que toda la realidad se reduzca a un simple chisporroteo de estados transitorios? Algo actúa, sin permanecer, a través de los estados que se suceden en el mundo fenoménico. Podría creerse que esta realidad es karma, pero esta fuerza que nos empuja hacia nuevos estados es una causa causada, es la acción que nos sitúa en el elemento de lo temporal.

Sidarta Gautama, Buda histórico, rodeado por los demonios de Mara. Manuscrito en hojas de palma. Bihar, India.

En efecto, la doctrina de la impermanencia se refiere esencialmente a la esfera de lo temporal, en la que siempre será equívoco hablar de estabilidad; sin embargo, la realidad transcendente (acerca de la cual Buda guardaba silencio) no puede concebirse desde las nociones forjadas en el ámbito de lo concreto. Esta nueva dimensión sólo puede cualificarse negativamente.

El nirvana

El vocablo «nirvana» (*nibbâna*, en pali) significa 'apagado, extinguido', exactamente como aquel que experimenta alivio cuando desaparece la fiebre, como la sed extinguida para el sediento, como la luz que se apaga cuando se ha consumido una vela. En su acepción budista, significa comúnmente la iluminación, el despertar (*bodhi*).

No obstante, el término «nirvana» no es propiamente budista, pues también existe en el hinduismo, donde se utiliza en relación con *moksha*, que significa liberación del *samsara* (ciclo de los nacimientos y muertes) y fusión del *atman* con lo absoluto (*brahman*). Algunos equivalentes en otras tradiciones espirituales serían el *tao* para los taoístas, *fana*, para los sufíes o la vida eterna para los cristianos:

> Hay, monjes, una condición donde no hay tierra, ni agua, ni aire, ni luz, ni espacio, ni límites, ni tiempo sin límites, ni ningún tipo de ser, ni ideas, ni falta de ideas, ni este mundo, ni aquel mundo, ni sol ni luna. A eso, monjes, yo lo denomino ni ir ni venir, ni un levantarse ni un fenecer, ni muerte ni nacimiento, ni efecto ni cambio, ni detenimiento: ese es el fin del sufrimiento.
>
> *Udana*, VIII, 2

El budismo considera el nirvana como la extinción del deseo de existencia, cualquiera sea su

forma, y por consiguiente la cesación de todo dolor. Aun así, sería erróneo considerar que el budismo predica la extinción total del individuo, cosa que por otra parte no aparece en los textos. Se trata más bien de la extinción del anhelo en esta vida mediante la extinción de los tres fuegos: la ignorancia, la ira, la concupiscencia, tal y como lo enseñaba Sariputra, un eminente discípulo de Buda, el *samyutta nikaya.*

El nirvana sólo puede definirse negativamente. En los *sutras* aparece como algo que no ha nacido (*ajâta*), no ha devenido (*abhûta*), no está compuesto (*asamkhata*).

Sin embargo, existen también algunos términos positivos que definen el nirvana: *siva,* auspicioso; *suddhi,* pureza; *dipa,* isla; *sarana,* refugio; *pâra,* la otra orilla; *santi,* paz. En el *Asamkhata-sayyutta* aparecen treinta y dos sinónimos metafóricos de nirvana. Quizá la imagen más adecuada para describir el nirvana sea la del espacio vacío.

Otra definición del nirvana es la de una total y permanente paz mental mediante el desapego. El logro de este estado (definido como un «no estado») es posible durante la vida o, eventualmente, en el momento de la muerte. La idea, bastante extendida, del nirvana como algo semejante a un paraíso donde se continuaría existiendo después de la muerte es absurda (y contradictoria con la tesis budista de la falsa idea del yo, de la vacuidad de los fenómenos y de lo absoluto). Pues no podemos «entrar» en el nirvana ni «quedarnos» allí. El nirvana no es tampoco la muerte, sino más bien el fin de la creencia en un ego sustancial, autónomo y permanente. En este sentido, puede considerarse el nirvana como despertar, extinción, liberación, iluminación, vacuidad absoluta, paz suprema, última realidad.

Para el budismo Hinayana, el nirvana es «la otra orilla», que existe por oposición al ciclo del devenir del *samsara*. El Hinayana distingue dos tipos de nirvana: en primer lugar, un nirvana con impulso vital (en pali, *sa-upadisesa-nibbana*; en sánscrito, *sopadhisesa nirvana*), es decir, el que obtiene un *arhat* o un Buda en el curso de su vida; y en segundo lugar, el nirvana con total extinción del impulso vital (en pali, *an-upadisesa-nibbana*; en sánscrito, *nirupadhisesa nirvana*), también llamado *parinirvâna* (en pali, *parinibbana*), o extinción completa, en el momento de la muerte de un *arhat* o de un Buda.

En el *Abhidhamma Pitaka*, comentado por el erudito y monje-filósofo Buddhaghôsha, de la tradición Theravada (s. v de nuestra era), el nirvana (*nibbâna*) se caracteriza por la extinción: «El *nibbâna* que se ha conseguido por eliminación de todo lo condicionado, puede denominarse extinción por evasión».

La escuela Cittamatra de Mahayana añade otros dos tipos de nirvana:

1. El *Prakrti-visuddha-nirvana*: todos los seres se encuentran en un nirvana originalmente puro.
2. A*pratisthita-nirvana:* es el nirvana flotante de los *bodhisattvas*, para quienes no están en el *samsara* ni en el nirvana para socorrer a todos los seres.

El *Sutra del Corazón* de la *Prajnaparamita* *(Maha Prajna Paramita Hidraya)*

Uno de los *sutras* esenciales con relación al nirvana

Esto es lo que he oído. Un día que el Bendito se encontraba en Rajagriha, en el Pico de los Buitres, junto con una gran reunión de la *sangha* de los monjes y una gran reunión de la *sangha* de los *bodhisattvas*, se sentó a un lado y entró en el *samadhi* que

otorga el *dharma* llamado «iluminación profunda», al mismo tiempo el noble Avalokiteshvara, el *bodhisattva* de la compasión, que meditaba en la profunda *prajnaparamita*, concluyó que los cinco *skandhas* carecen de naturaleza.

Entonces, influido por Buda, el venerable Shariputra le preguntó al noble Avalokiteshvara: «¿Cómo debería proceder un hijo o hija de noble familia que desea ejercitar la profunda *prajnaparamita*?».

Consultado de este modo, el noble Avalokiteshvara, el *bodhisattva* de la compasión, le dijo al venerable Shariputra: «O Shariputra, un hijo o hija de noble familia que desee ejercitar la profunda *prajnaparamita* debería comprender que los cinco *skandhas* carecen de naturaleza. La forma es vacío, el vacío es forma. La forma no es diferente al vacío, el vacío no es diferente a la forma. De igual modo, las sensaciones, las percepciones, los impulsos y las emociones, y la conciencia también son vacío. Así, Shariputra, todos los *dharmas* están caracterizados por el vacío; no aparecen ni desaparecen, no son puros ni impuros, no aumentan ni disminuyen. Por lo tanto, Shariputra, en el vacío no hay forma, ni sensaciones, ni percepciones, ni impulsos, ni emociones, ni conciencia; ni ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente; ni color, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni tacto, ni *dharmas*; ni vista, y así hasta ni pensamiento; ni ignorancia, ni fin de la ignorancia, y así hasta ni vejez ni muerte, ni fin de la vejez, ni fin de la muerte; ni sufrimiento, ni origen del sufrimiento, ni cesación del sufrimiento, ni camino; ni conocimiento, ni logro, ni no logro. Por lo tanto, Shariputra, puesto que los *bodhisattvas* no tienen logro, viven de acuerdo a la *prajnaparamita*.

Como no hay oscurecimiento de la mente, no hay miedo. Transcienden la ilusión y alcanzan el nirvana completo. Todos los Budas de los tres tiempos, por medio de la *prajnaparamita*, despertaron totalmente a la iluminación insuperable, verdadera y suprema. Por lo tanto, el gran mantra de la *prajnaparamita*, el mantra de la gran comprensión, el mantra insuperado, el mantra inigualado, el mantra que calma todo el sufrimiento, deberá ser conocido como verdad, puesto que no hay engaño. El mantra de la *prajnaparamita* dice así:

OM GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE
BODHI SVAHA».
(Vamos, vamos, vamos más allá, vamos a la otra
orilla. ¡Iluminación! ¡Gozo!)

De este modo, Shariputra, el *bodhisattva* de la compasión debería ejercitar la profunda *prajnaparamita*.

Y aquí un *sutra* fundamental sobre la compasión.

Metta Sutta

Discurso sobre el amor benevolente

Estos son los hechos meritorios que deben ser realizados
por el hombre virtuoso que pretende alcanzar el entendimiento profundo:
Debe ser competente, recto, además de íntegro,
fácil de ser instruido, apacible en su forma de hablar y no orgulloso.
Contento y de fácil manutención,
habiendo tenido pocas obligaciones y un estilo de vida frugal.
Sus facultades sensoriales calmadas, debe ser prudente,
no impudente ni ávido de relaciones cercanas.
No debería hacer ni la más mínima cosa
que pudiera ser considerada por los sabios como censurable.
Que todos los seres vivos
disfruten de la seguridad y sean felices.
Cualquier ser vivo que exista,
el que se mueve o permanece firme, sin excepción;
el que es largo y grande, el de mediano tamaño o corto,
el sutil o el llamativo;
el que puede ser visto o el invisible,
el que está viviendo lejos o cerca,
el que ya llegó a la existencia o el que está por nacer,
que todos los seres vivos sean felices.
Un hombre no debe engañar al otro;
un hombre no debe menospreciar a otro en ningún lugar,
movido por el odio o la repugnancia;
uno no debe desear al otro el sufrimiento.

Al igual que una madre protege a su hijo
con su propia vida, su hijo único,
uno debería irradiar el corazón inconmensurable
hacia todos los seres vivos,
el amor benevolente, hacia el mundo entero;
irradiar el corazón inconmensurable
arriba, abajo y alrededor;
sin obstrucción, sin animadversión y sin odio.
Estando en pie o caminando, sentado
o acostado, siempre que uno esté libre de somnolencia,
debe practicar esta atención consciente.

Esto es lo que se llama una morada celestial aquí y ahora.

No asumiendo creencias,
siendo virtuoso y consumado en la visión penetrante,
habiendo subyugado la avidez y los placeres sensuales,
ciertamente, uno no se dirige más al seno materno.

Escultura monumental que representa el *parinirvana* o fallecimiento de Buda. Cueva n.º 26 de Ajanta, India.

La doctrina

El Óctuple Sendero, el fundamento de las enseñanzas budistas

El *Ariya Atthangika-Magg* constituye el núcleo central del gran sermón de Benarés. Forma la piedra angular de la enseñanza de Buda y constituye la condición sine qua non para lograr liberarse definitivamente de las vicisitudes de la existencia. Consta de ocho factores que están relacionados entre sí y deben desarrollarse simultáneamente, en interdependencia, para así conducir a la sabiduría (*prajña*), la conducta ética (*sila*) y la disciplina mental (*samadhi*):

1. La recta comprensión (*samina ditthi*) consiste en entender y discernir las Cuatro Nobles Verdades, la comprensión de la ley de la causalidad, del no-yo y de la contingencia de todas las cosas.
2. El recto pensamiento (*samma sankappa*) permite acrecentar los factores positivos como la compasión, la tolerancia, el desapego, la no violencia, etc. Erradica los factores mentales insanos como el apego o el odio.
3. La conducta ética implica la recta palabra, la recta acción y los rectos medios de vida.
4. La recta palabra (*sammma vaca*) implica un lenguaje adecuado, consistente en ajustar la palabra a la sana intención, evitando de este modo la inexactitud, la lisonja, la difamación, etc., mediante la utilización de palabras benévolas y agradables, además de útiles.
5. La recta acción (*samma kammanta*) consiste en cultivar una conducta moral intachable: abstención de destruir la vida, de matar, de robar, y de mantener relaciones sexuales ilegítimas.
6. Los rectos medios de vida (*samma ajiva*) implican un medio de ganarse la vida de forma digna e irreprochable, sin que pueda perjudicar a otros seres vivientes.
7. La disciplina mental incluye: el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración.
8. El recto esfuerzo (*samma vayama*) implica la perseverancia en las buenas obras, erradicar los pensamientos malos y acrecentar los buenos pensamientos.
9. La recta atención (*samma sati*) implica prestar atención al cuerpo, a las sensaciones y emociones, a los pensamientos y las percepciones.
10. La recta concentración (*samma samadhi*) consiste en una profunda e intensa fijación mental que lleva a los cuatro grados de *dhyana*, o meditación. En el primer grado, los deseos y pensamientos impuros son abandonados. En el segundo grado aparece la serenidad mental. En el tercer grado surge la ecuanimidad y en cuarto grado se logra la unificación de la consciencia.

Las Diez Ligaduras

Las Diez Ligaduras (*Dasa Samyojanâni*) muestran al hombre bajo el yugo del karma y lo sujetan a la rueda de la transmigración. Son las siguientes:

1. Creencia en la realidad de un alma, ilusión de ser un yo individual; la creencia de que los cinco *khanda* sean un *attâ,* es decir, una entidad permanente e inmortal (*sakkâyaditthi*).
2. Confusión, duda (*vicikicchâ*).

3. Creencia en la efectividad de los ritos, ilusión de conseguir la salvación mediante meros gestos o palabras (*sîlabbataparâmâso*).
4. Concupiscencia (*kâmacchanda*).
5. Malevolencia (*vyâpâda*).
6. Anhelo de existir (*kûpa-r-râgo*) en los mundos de la forma (rûpakola).
7. Anhelo de vivir en el mundo sin forma (*arûpa-râgo*).
8. Orgullo (*mano*).
9. Agitación mental (*uddhaccam*).
10. Ignorancia (*avijjâ* o *avidyâ*).

Los cuatro fundamentos de la atención, la esencia de la meditación budista

Los cuatro fundamentos de la atención son meditaciones que deben lograrse mediante una intensa atención introspectiva (*satipatthana*). El practicante meditará en primer lugar sobre las impurezas del cuerpo (*kâyanupassana*), considerado físicamente como un agregado de cuatro elementos burdos (*cattâro mahâ-bhûtani*: tierra, agua, fuego y aire).

En segundo lugar viene la meditación acerca de las sensaciones (*vedananupassana*), hasta percibir que no son más que un agregado. Las sensaciones (*vedana*) se clasifican en placenteras (*sukha*), dolorosas (*dukkha*) e indiferentes (*adukkha-m-asuka*).

En tercer lugar, el practicante considerará la mente (*cittanupassana*). Los budistas denominan con este término un núcleo de naturaleza emocional y cognoscitiva, y la conciencia que le es inherente. El resultado ha de conducirle al conocimiento de que la mente es también un mero agregado.

Finalmente, el practicante meditará sobre la realidad de los fenómenos (*dhammanupassana*), es decir, aquello que se nos manifiesta como realidad objetiva a través de los seis sentidos (en el budismo, la mente está considerada como un sentido). Cuando se haya percatado de que es un mero agregado, estará libre de las determinaciones del fenómeno.

Las cinco facultades mentales (indriya)

Los textos budistas enumeran cinco facultades y cinco actualizaciones de las mismas, denominadas *balani* (poderes), que se hallan en mutua relación y que se emplean para transformar la mente:

- La fe (*saddhindriyam*);
- La energía (*viriyindriyam*);
- La reflexión (*satindriyan*);
- La concentración (*samâdhindriyam*); y
- La sabiduría (*pâññindriyam*).

Los siete principios de la sabiduría

Siete son los principios de la sabiduría (*satta-bojjhangâni)*:

1. La vigilancia, la atención (*sati*)

2. El estudio de la doctrina (*dhammâvicaya*)
3. Esfuerzo, voluntad, vigor (*viriya*)
4. Alegría, gozo (*pîti*)
5. Paz, serenidad (*passadhi*)
6. Concentración (*samâdhi*)
7. Ecuanimidad (*uppekkhâ*)

Las perfecciones del bodhisattva (paramita)

Las diez virtudes que hay que cultivar para convertirse en *bodhisattva* son las siguientes:

1. *Dana* (dádiva)
2. *Shila* (moralidad)
3. *Kshanti* (paciencia)
4. *Virya* (esfuerzo)
5. *Dhyana* (meditación)
6. *Prajña* (sabiduría)
7. *Upaya* (los medios hábiles)
8. *Pranidhana* (resolución)
9. *Bala* (energía)
10. *Jñana* (conocimiento)

Pratītya-samutpāda, la Cadena de los Doce Eslabones o del Surgimiento Interdependiente

El concepto de *Pratītya-samutpāda* constituye un aspecto fundamental de la metafísica budista y lo encontramos en todas las escuelas del budismo. Es la indagación profunda de los mecanismos mentales y estipula que todos los fenómenos se originan de manera dependiente entre sí, mediante relaciones de causa y efecto.

Esta cuestión se expuso por primera vez en el *Maha-nidana Sutta* o «Discurso de las causas». Establece, de modo esquemático y explícito, el proceso dinámico por el cual los seres atrapados por la ignorancia, en un ciclo sin fin de sufrimiento, perciben la realidad de manera incorrecta. Dicho proceso inconsciente revela el funcionamiento común de la mente. El budismo enseña que sólo mediante la atención consciente y la meditación los seres pueden librarse de:

1. La ignorancia o *Avidyā*;
2. Las impresiones o *Samskāra*;
3. La consciencia o *Vijñāna*;
4. El organismo (cuerpo-mente) o *Nāma Rūpa*;
5. Los seis sentidos o *ŞaDāyatana*;
6. El contacto sensorial o *Sparsha*;
7. La experiencia sensorial o *Vedanā*;
8. El deseo, querer, anhelo, antojo o *Tṛşṇa*;
9. El aferramiento mental o *Upādāna*;
10. La voluntad de manifestación (nacer, ser) o *Bhava*;

11. El renacimiento o *Jāti*; y
12. El sufrimiento o *Jarā-maraṇa*.

La Cadena de los Doce Eslabones o del Surgimiento Interdependiente, según el *Digha Nikaya*:

- Del nombre y la forma como condición requerida surge la consciencia.
- De la consciencia como condición requerida surge el contacto.
- Del contacto como condición requerida surge la sensación.
- De la sensación como condición requerida surge el deseo o ansia.
- Del anhelo como condición requerida surge el aferramiento.
- Del aferramiento como condición requerida surge el devenir.
- Del devenir como condición requerida surge el nacimiento.
- Del nacimiento como condición requerida surge la vejez, la muerte, el llanto, el lamento, el dolor y la desesperación.

Tal es el origen de esta entera masa de angustia y sufrimiento.

La meditación budista

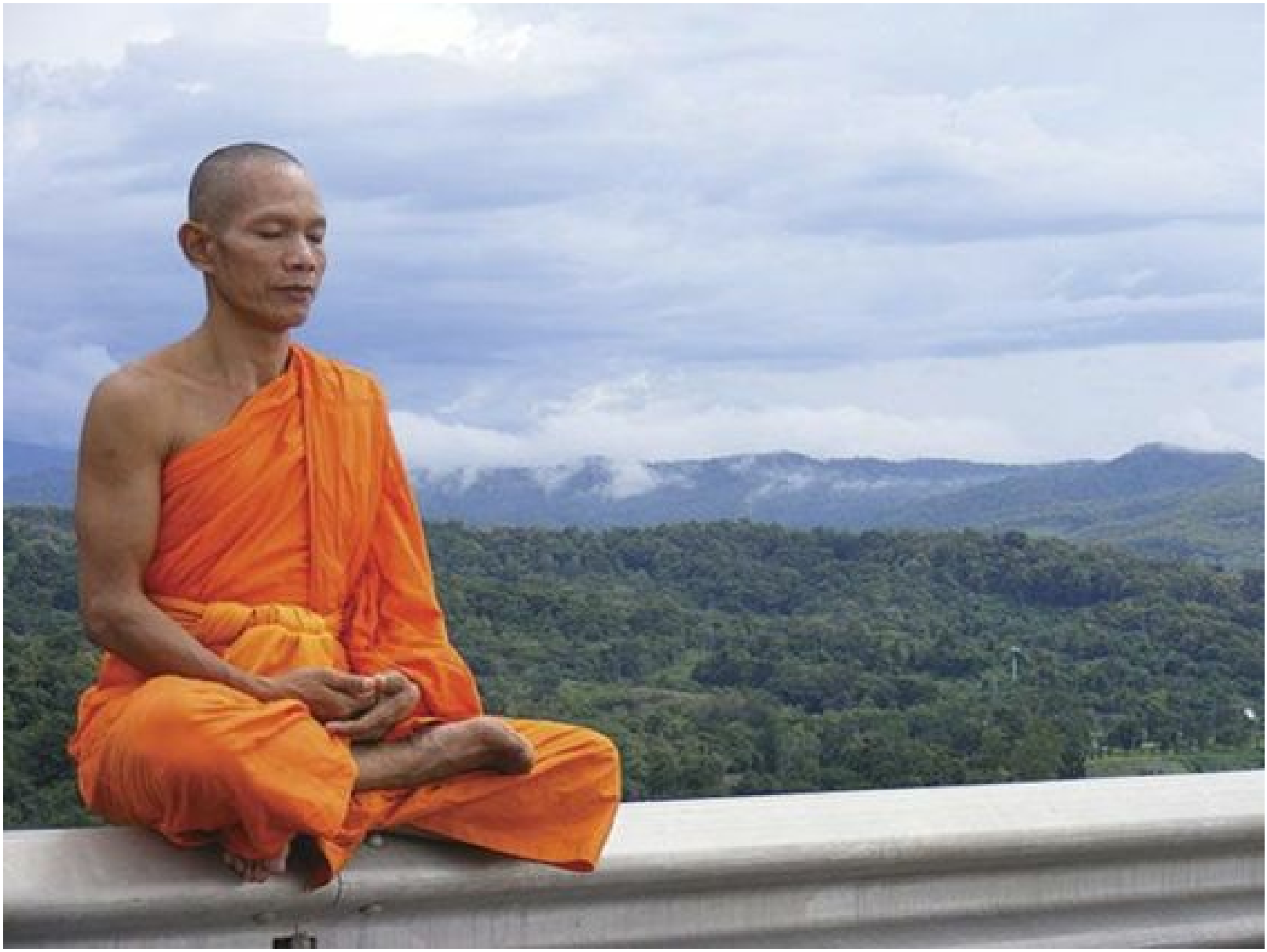
La meditación siempre fue central en el budismo. El Buda histórico alcanzó el despertar meditando bajo el árbol Bodhi. La mayoría de las formas de budismo distinguen dos clases de prácticas en materia de meditación para alcanzar la iluminación:

- *Samatha* (calma), desarrolla la capacidad de enfocar la atención en un único punto.
- *Vipassana* (visión penetrante), desarrolla la perspicacia y la sabiduría mediante la percepción genuina de la verdadera naturaleza de la realidad.

Diferenciar entre estos dos tipos de prácticas no es siempre fácil. Sin embargo, ciertas prácticas aspiran a una delimitación estricta. Por ejemplo, algunos métodos de *anapanasati* (respiración) comienzan con *samatha* y acaban en una práctica de *vipassana*, mientras que otros lo ejecutan en orden inverso.

El budismo Theravada subraya el hecho de estar atento (*sati*), e incluye dos prácticas:

- *Samatha bhavana* persigue la serenidad, que lleva a la realización de los *dhyanas*, es decir, de los niveles profundos de concentración. También se refiere al desarrollo de la benevolencia, de la compasión (*maîtri*) y del desapego. *Anapanasati* es la concentración basada en la respiración. No obstante, el *anapanasati* a veces se emplea con vistas a la práctica del *vipassana*, tal y como acabamos de subrayar.
- *Vipassana bhavana* es la práctica formal de una introspección, en ocasiones descrita según un conjunto de dieciocho contemplaciones, como la contemplación de la impermanencia. La persecución del *nibbana*, lleva a la consecución del estado de *arahat*.



Monje budista theravada practicando la meditación *vipassana*, uno de los métodos fundamentales de meditación enseñado por el Buda Sidarta Gautama.

Algunas escuelas, como la escuela tailandesa de los Monjes del Bosque, ponen más énfasis en el *dhyana*, otras, como la escuela birmana de Sayadaw U Pandita, insisten más en *vipassana*. En realidad, ambas prácticas son complementarias y se refuerzan mutuamente. Otros grandes maestros de meditación theravada son U Ba Khin y S. N. Goenka.

En el budismo Zen, en específico en la escuela Soto Zen, la meditación (*zazen*, traducción japonesa del chino *chana* a partir del sánscrito *dhyana*) consiste simplemente en sentarse en la posición del loto (*shikantaza)* sobre un cojín (*zafu*), sin reflexionar ni aferrarse a los pensamientos (*hishiryo*), dejando que estos fluyan sin detenerse en ellos, para así lograr un estado de conciencia mucho más sutil. De esta forma se liberan de un modo espontáneo los contenidos del inconsciente que enturbian la naturaleza de buda, es decir, una conciencia pura y sin dualidad liberada del espejismo del ego. El *satori* (iluminación) consiste en llegar a la naturaleza intrínseca no dual de la conciencia.

En el budismo tibetano la meditación estriba en progresivos mecanismos psicológicos, de índole simbólica y mágica, para liberar el potencial del inconsciente y alcanzar niveles de realidad más profundos.

Existen varios tipos de meditación en esta clase de budismo (Vajrayana). Los más conocidos

son *shiné* y *tonglen,* que se explican a continuación:

La práctica de *shiné*, que significa 'calma mental' en tibetano, consiste en sentarse y atender a la respiración. El espíritu es esclavo de los pensamientos y de las emociones que consolidan el ego. La práctica de *shiné* consiste en no ejercer presión sobre los pensamientos y las emociones, y no aferrarse a ellos.

En la meditación *tonglen* se recibe el sufrimiento de los seres y se les devuelve mucha felicidad.

Sin embargo, en el budismo tibetano también hay meditaciones sobre la vacuidad, la respiración, y de tipo analítico (*loyong*, adiestramiento mental).

Tipo de meditación	Método	Contrarresta	Desarrolla
Samatha (meditaciones de tranquilidad)	Anapana	La distracción	La concentración
	Metta bhavana	El odio, la nostalgia, la sensiblería	El amor
	Mudita bhavana	El rencor, la envidia	La alegría
	Upekkha bhavana	La indiferencia y la neutralidad apática	La ecuanimidad
Vipassana (meditaciones interiores)	La contemplación de la impermanencia (anicca)	El deseo	La paz interior, la libertad
	Salayatana	La vanidad	La claridad respecto a la naturaleza del ser
	La contemplación del origen condicionado (pratitya-samutpada)	La ignorancia	La sabiduría, la compasión

6

El budismo de los orígenes

El budismo antiguo

Algunos especialistas de la historia del budismo emplean las palabras «budismo presectario» para designar al budismo que existía antes de su fragmentación en múltiples sectas. Otros términos que se han utilizado para designar este primer período del budismo son: el budismo más antiguo, el budismo de los orígenes y el budismo de Buda. Determinados especialistas japoneses (tales como Nakamura y Hirakawa) hacen uso del término «budismo antiguo» para designar este primer período del budismo, y del término «budismo sectario» para designar el período de las escuelas budistas antiguas que siguieron.

El budismo presectario hace referencia al budismo que hubo entre el período que se extiende desde el primer discurso de Buda hasta la primera división de la *sangha* (la comunidad budista, esencialmente de los monjes), que se produjo (según la mayoría de los especialistas) entre el Segundo Concilio Budista y el Tercer Concilio Budista. Sin embargo, Hirakawa establece el primer cisma después de la muerte de Asoka. No obstante, otros budólogos cuestionan el hecho de que hubiera habido alguna vez un budismo unificado que pudiese luego dividirse en sectas.

Las informaciones sobre el budismo durante el período que precedió al advenimiento de las escuelas budistas antiguas se basan en los relatos de la vida de Buda y de sus enseñanzas en las escrituras del *Canon Pali Theravada*, así como en los fragmentos existentes de las escrituras de las escuelas Sarvastivada, Mulasarvastivada, Mahisasaka, Dharmaguptaka, y algunas otras, que en su mayor parte están disponibles sólo en su traducción china. También existen unos textos individuales redactados en sánscrito y encontrados en Nepal. Los de Gandhara se descubrieron en Afganistán durante la pasada década de los noventa. Comprenden un centenar de manuscritos budistas, los más antiguos hasta la fecha, pues datan del siglo I d. C. Constituyen también los documentos más antiguos fechados del mundo indio-budista después de las inscripciones de Asoka. Su estado de conservación es mediocre, pero las técnicas de preservación y la comparación textual con otras versiones budistas, palis o sánscritas, han posibilitado tentativas de reconstitución.

La idea de un «budismo presectario» no había sido objeto de investigación hasta que los eruditos occidentales acometen esta tarea en los años posteriores a 1890. Los budistas, tanto del Theravada como del Mahayana, aceptaban la fiabilidad de sus cánones respectivos.

La fase más antigua de las escrituras, reconocida prácticamente por todos los especialistas, se

extrae de la comparación entre el *Canon Pali*, los *Agamas* chinos, y otros fragmentos de cánones antiguos que han perdurado. Algunos eruditos consideran que este núcleo común de las escrituras de las diferentes escuelas proporciona una imagen sustancialmente correcta de las enseñanzas originales de Buda. Este núcleo está constituido por los cuatro *Nikayas* del *Sutta Pitaka*, a saber, el *Digha Nikaya, Majjhima Nikaya, Samyutta Nikaya* y *Anguttara Nikaya*, así como el cuerpo principal de las reglas monásticas, el *Vinaya*.

El budismo Hinayana

No existe ninguna transmisión escrita tras la muerte de Buda; la primera comunidad budista (*sangha*) no posee un canon ni regla estricta.

Después del *parinirvana* (fallecimiento de Buda), la conveniencia de unificar el conjunto de las doctrinas de Buda se convierte en una necesidad apremiante. Se celebrarán entonces varios concilios para plasmar y sintetizar el núcleo de las enseñanzas budistas.

El Primer Concilio se organizó en Rajagriha (477? a. C.), bajo la dirección del monje Kashyapa (considerado por varias tradiciones como el sucesor de Buda), para compilar los discursos de Buda y formar así el primer grupo de escrituras canónicas en pali. Se trata de una triple exposición doctrinal sobre la disciplina monástica (*Vinaya Pitaka*), las palabras de Buda (*Sutra Pitaka*) y la metafísica (*Abhidharma*).

Las sectas aparecerán más tarde y en gran número. Varios concilios, como el de Vaishali (s. IV a. C.) y el de Pataliputra (s. III a. C.), intentarán encauzar en vano esta proliferación.

Hinayana es un término sánscrito que significa 'Pequeño Vehículo'. Pero también significa, según sus adversarios doctrinales, 'deficiente, pobre, inferior o miserable'. Es el nombre que se emplea generalmente para designar a las escuelas antiguas del budismo (*nikâya*). El budismo Theravada, a menudo confundido con el término *hinayana*, corresponde sólo a una de estas escuelas antiguas.

Monjes theravada deambulando en procesión a los pies de un Buda monumental y acudiendo a una ceremonia de purificación.

El término designaba al principio (ss. I y II de nuestra era) una perspectiva individual (por oposición a un enfoque universal) del nirvana, y no se refería a una corriente definida. Más tarde, lo aplicaron de modo peyorativo los practicantes del budismo Mahayana o «Gran Vehículo» a todas las corrientes que parecían privilegiar como meta del budismo la liberación individual en vez de procurar la liberación universal de todos los seres. En este sentido puede tener a veces una connotación despectiva, donde el Hinayana aparece como «egoísta» en relación al Mahayana «altruista». Por otro lado, la pertinencia histórica de su aplicación en el Theravada ha sido criticada. Según prestigiosos especialistas como Walpola Rahula, la corriente Theravada, que se desarrolló a partir de la primera escuela de Sri Lanka, no es la heredera directa de las corrientes indias calificadas de Hinayana en los textos de la escuela Mahayana.

No obstante, hay que especificar que tanto los términos «hinayana» como «mahayana» aparecieron por primera vez en el *Prajñaparamita* en ocho mil versos, compuesto entre los siglos I a. C. y I d. C. Por esta razón es preferible llamar a las escuelas del Hinayana, Vehículo de los Auditores u Oyentes, *sravakayana*, donde los auditores designan a los monjes y discípulos que recibieron y pusieron en práctica las enseñanzas de Buda. Otro vocablo que se aplica también a este budismo primitivo es la Vía de los *Arhats* (en pali, *arahant*), es decir, aquellos que merecieron alcanzar el nirvana.

El budismo antiguo de las dieciocho escuelas

Las dieciocho escuelas budistas antiguas surgieron por divisiones sucesivas a raíz del budismo presectario, debido en primer lugar a las diferencias del *Vinaya* y, más tarde, a los desacuerdos doctrinales, así como a la separación geográfica de los diversos grupos.

Hemos visto que la *shangha* original se dividió entre las primeras escuelas antiguas (los *sthaviradines* y los *mahasanghikas*) unos ciento cincuenta años después de la muerte de Sidarta Gautama. Más tarde, estas primeras escuelas antiguas se dividieron en facciones más pequeñas, tales como los *sarvastivadines* y los *dharmaguptakas*, y finalmente la tradición cuenta dieciocho o veinte escuelas. En realidad, la tradición preservó varias listas de estas dieciocho escuelas que se superponen y algunas pueden haber sido designadas bajo distintos nombres. Se considera pues que el número dieciocho es puramente convencional. Las escuelas se fraccionaron en respuesta a las diferencias ideológicas en cuanto al significado «efectivo» de las enseñanzas contenidas en el *Sutta Pitaka*, y a veces en respuesta a los desacuerdos que concernían a la observancia correcta del *Vinaya*. Estas ideologías fueron incorporadas luego en el *Abhidhamma.*

Las dieciocho escuelas del budismo antiguo
según las crónicas de Sri Lanka, el Dipavamsa
y el Mahavamsa

Sthaviravada / Vibhajjavada / Theravada
Mahisasaka - Primer Cisma
Sarvastivada - Tercer Cisma
Kasyapiya - Cuarto Cisma
Sankrantika - Quinto Cisma
Sautrantika - Sexto Cisma
Dharmaguptaka - Séptimo Cisma
Vatsiputriya - Primer Cisma
Dharmottariya - Segundo Cisma
Bhadrayaniya - Segundo Cisma
Sannagarika - Segundo Cisma
Sammitiya - Segundo Cisma

Mahasamghika

Gokulika - Primer Cisma
Prajñaptivada - Segundo Cisma
Bahusrutiya - Segundo Cisma
Ekavyaharikas - Primer Cisma
Caitika - Tercer Cisma

La escuela Theravada de Sri Lanka, de Birmania y de Tailandia es originaria de los

sthaviravadines y, para ser más precisos, procede de la escuela Vibhajjavada. Sufrió otros dos cambios de nombres. En los relatos indios a veces se la llama Tamraparniya (Línea de Sri Lanka), pero no hay ninguna indicación que permita concluir que esto se debió a un cambio en la doctrina o las escrituras, y es bastante obvio que se trata de una referencia a una localización geográfica. Más tarde, antes del *Dipavamsa* (s. IV d. C.), el nombre se ha transformado en Theravada, probablemente para insistir en la relación con el Sthaviravada original, término que es la versión sánscrita del pali *theravada*.

La escuela Theravada es la única escuela que ha sobrevivido y ella en exclusiva se mantiene alineada con los puntos de vista filosóficos de las escuelas budistas antiguas. Sin embargo, hay unas variaciones significativas entre las diversas comunidades de theravadines, generalmente en cuanto a la rigidez con la cual practican el *Vinaya* y la actitud frente al *Abhidhamma*. El *Tipitaka* de los theravadines y el cuerpo principal de sus comentarios se considera que están ampliamente inspirados por los sthaviravadines y en particular por los vibhajjavadines.

Las herencias de las otras escuelas antiguas del budismo quedan preservadas en la tradición Mahayana. Todas las escuelas del budismo tibetano hacen uso del *Vinaya* del *Mulasarvastivada* y estudian el *Abhidharma* de los sarvastivadines junto con textos del Mahayana y Vajrayana. El budismo chino hace uso del *Vinaya* de los dharmagupta, y cuenta con versiones de las otras escuelas. Fragmentos de textos que provenían de estas escuelas también han sobrevivido, como el *Mahavastu* de los mahasanghika.

Algunas escuelas destacadas del budismo antiguo

Los sarvastivadines

La escuela Sarvastivada o de los Sarvastivadines es una de las principales corrientes del budismo antiguo. Apareció cerca de trescientos años después del *parinirvana* (fallecimiento) de Buda Sakyamuni, y se difundió sobre todo por las regiones del Cachemira, del Punjab y de Gandhara. Es a veces designada como Vaibhasika.

Casi la totalidad de los textos budistas antiguos conservados en sánscrito, en chino o en tibetano pertenecen a la secta de los sarvastivadines. El término sánscrito *sarvastivadin* consta de tres palabras: *sarva* ('todo'), *asti* ('existe'), *vadin* ('el que habla'), y significa 'el que dice que todo existe'.

El famoso *Abhidharmakosa* explica la teoría de esta escuela: todos los fenómenos se dividen en cinco partes y sesenta y siete elementos de base; aunque la naturaleza del hombre y del *dharma* esté vacía (*sunyata*), estos sesenta y siete elementos que componen todas las existencias son reales; los tres períodos (*dhatu*) pasado, presente y futuro existen efectivamente.

La escuela nace en la época de Asoka (s. III a. C.), aunque el budismo en la India declinará después del siglo VIII de nuestra era. Los sarvastivadines habrían constituido el corazón de una segunda ola de misioneros budistas en Asia Central, después de los dharmaguptakas, y seguido luego de los mulasarvastivadines. La protección del poderoso rey Kaniska I (127-147 d. C.) les permitió convertirse en una de las escuelas más importantes del budismo. Su *Vinaya* fue adoptado en China, antes de ser reemplazado por el de la escuela Dharmaguptaka. El *Vinaya* sarvastivada se conserva totalmente en el *Canon* budista chino.

La filosofía Sarvastivada es a menudo descrita como panrealismo: no sólo los fenómenos presentes existen, y tienen una naturaleza inherente, *svabhava*, también los fenómenos pasados y futuros. Admite la existencia objetiva del mundo exterior y, en su forma más antigua, considera que nuestros pensamientos y nuestras representaciones cognoscitivas corresponden de manera exacta a los objetos sensoriales. Es decir, nuestra mente refleja la realidad de los objetos externos que nos rodean.

Esta posición es un medio de resolver una gran dificultad con la cual estuvo confrontado el budismo. La teoría de la retribución de los actos era difícilmente conciliable con la tesis que rechazaba la existencia del yo, de un principio vital cualquiera o de otro elemento personal permanente susceptible de transmigrar de una vida a otra. Esta dificultad intrínseca de la doctrina budista era el defecto de la coraza con la cual se ensañaban sus adversarios.

La solución invocada por los sarvastivadines, en la que todo existe, tanto el pasado, como el presente y el futuro, permitiría explicar la relación misteriosa entre el acto que pertenece al pasado y su retribución futura. Cada dimensión del tiempo se concibe como un camino a lo largo del cual se desplazan los *dharmas* que, aunque instantáneos, poseen una naturaleza permanente.

Los *dharmas* pueden ser compuestos (como son los agregados materiales, la mente material, los compuestos mentales y los compuestos anímicos) o bien pueden ser simples (como el éter y la realidad omnipresente).

Los sarvastivadines consideran que hay dos tipos de destrucción:

1. La destrucción no causada de modo voluntario, que expresa la contingencia de todo cuanto existe por el mero hecho de ser.
2. La destrucción causada de modo voluntario, intencionalmente por aquel que desea destruir algún tipo de realidad, lo cual depende de su acción y voluntad.

La enseñanza de la escuela Sarvastivada presenta otras particularidades: el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades es progresivo.

Hasta un *arhat* puede perder el despertar y recaer en el *samsara*. El *Vinaya* sarvastivada se conserva totalmente en el *Canon* budista chino. Sus colecciones de *sutras* son las que se transmitieron de una forma más completa después de las de la escuela Theravada. Están clasificadas en los *agamas* (textos antiguos) y en los cánones mahayana, que las conservaron. El *Madhyama Agama* y el *Yukta Agama* (equivalentes del *Majjhima Nikaya* y del *Samyutta Nikaya* theravada) fueron traducidos al chino y se encuentran en el canon chino. Además, dos tercios del *Dirgha Agama* (equivalente del *Digha Nikaya*) en sánscrito han sido descubiertos en Afganistán.

1. El *Abhidharma* de los sarvastivadines consta de siete textos:
2. *Sangitiparyaya* (discurso de la asamblea)
3. *Dharmaskandha* (cohesión de los *dharmas*)
4. *Prajnaptisastra* (tratado de las designaciones*)*
5. *Dhatukaya* (grupos de elementos)
6. *Vijnanakaya* (grupos de conciencia)
7. *Prakaranapada* (exposición)
8. *Jnanaprasthana* (fundamento del conocimiento)

Los sarvastivadines de Cachemira concedían especial importancia al *Mahavibhasa* («Gran Comentario» del *Jnanaprasthana*) y por esta razón fueron llamados Vaibhashikas (escuela del comentario).

Los sautantrikas

Esta escuela budista hace hincapié en los problemas del conocimiento. Considera, por ejemplo, que únicamente tres de nuestros sentidos (olfato, gusto y tacto) logran captar las cosas de modo inmediato, con sus respectivos estímulos externos, y que los restantes sólo conocen los objetos mediante una especie de inferencia o asociación.

La sensación supone pues la presencia de un estímulo, así como un contacto con el órgano sensorial. Los pensamientos no son más que residuos de anteriores sensaciones.

Los lokottaravada

Según las fuentes mahayana eran un subgrupo de los mahasanghikas. El *Mahavastu*, el único texto completo en sánscrito que se conserva de la corriente Mahasanghika, se atribuye a los lokottaravadines. Afirmaban que la realidad del mundo sólo consta de dos tipos de vacuidad (*sunyata*), es decir la «vacuidad de sí» (*pudgala-sunyata*) y «la vacuidad de los fenómenos»

(*dharma-sunyata*). Buda es transcendental (*lokottara*), pero su vida y su manifestación física son una mera apariencia.

Los dharmaguptakas

Los dharmaguptakas tuvieron un papel importante tanto en el budismo antiguo centroasiático, como en el budismo chino. Su conjunto de reglas monásticas para los monjes y las monjas es uno de los tres que ha sobrevivido hasta ahora, con el de los theravada y de los mulasarvastivada. Este *Vinaya*, traducido al chino en el 152 por Kuang Seng Kai, se utiliza todavía en ciertos países del este de Asia, como China, Vietnám, Corea y Taiwán.

La escuela habría aparecido en el siglo I d. C. Tuvo un papel preeminente en Asia Central. La enseñanza de los dharmaguptakas se caracteriza por la concepción de una esencia de Buda, separado y superior a la comunidad monástica.

Los theravada

El budismo Theravada (en pali, *theravada*, es decir, doctrina de los antiguos; en sánscrito, *sthaviravada*) es la forma dominante de budismo en el sur de Asia y en el sudeste (Sri Lanka, Tailandia, Camboya, Birmania, Laos, algunas regiones del Vietnám), así como entre los chinos de Indonesia y de Malasia y entre ciertas etnias del sudoeste de China. Su implantación en Occidente es más reciente que la de las corrientes Zen o Vajrayana.

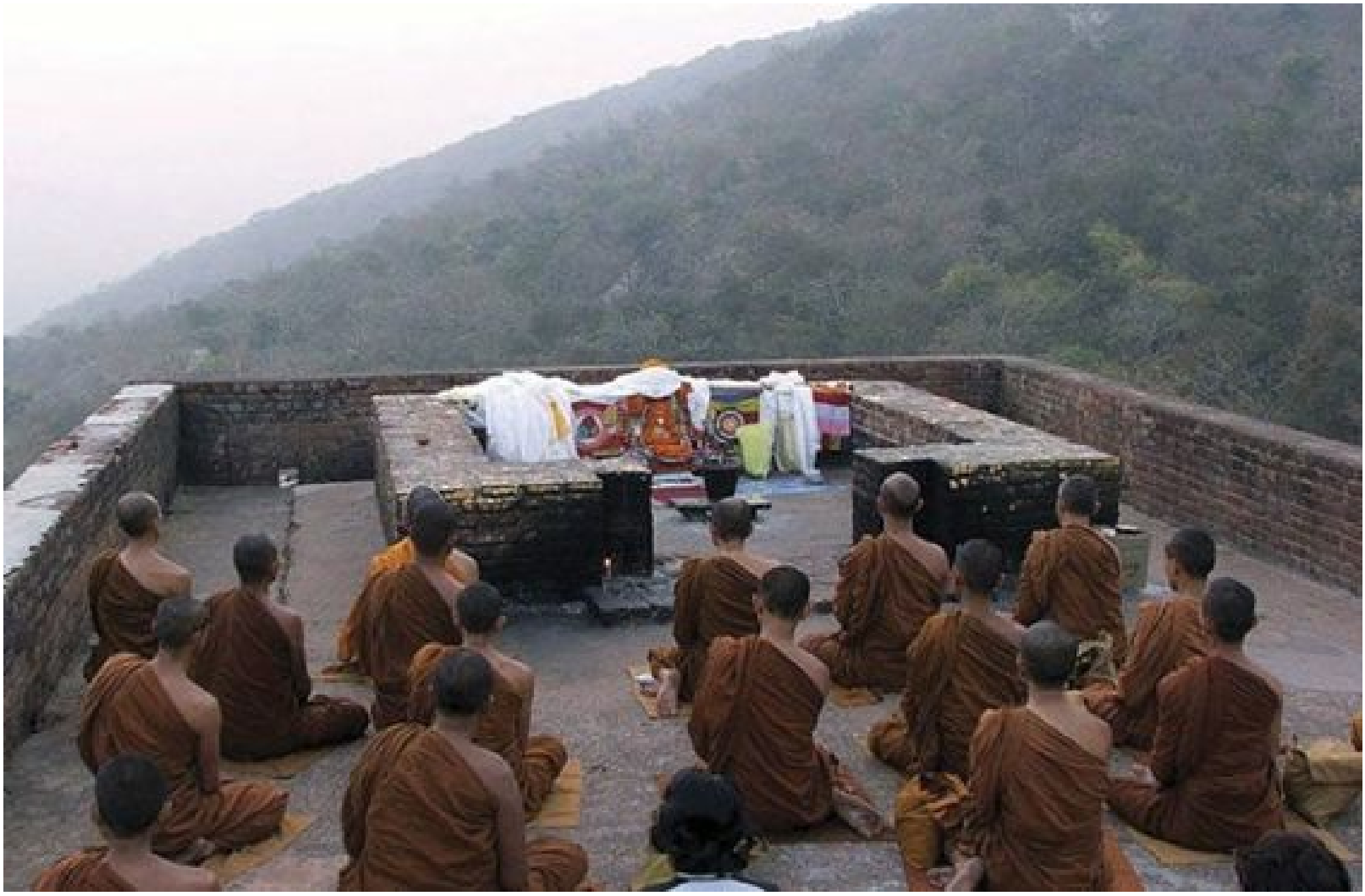
Este budismo es el heredero de la doctrina original de Buda Sakyamuni. A este respecto, está emparentado con las corrientes definidas como «hinayana» por el budismo Mahayana, aparecido al principio de nuestra era. «Hinayana» es una noción creada por la tendencia del budismo Mahayana. Hinayana y theravada son términos a menudo empleados de modo erróneo como sinónimos, a pesar de las objeciones de numerosos practicantes del Theravada. La «doctrina de los Antiguos» se apoya en un canon, redactado en pali, denominado «Tres canastas» o *Tipitaka*, que incluye numerosos textos basados en las palabras de Buda, recogidas por sus contemporáneos, y transcritas algunos siglos más tarde.

El término «sthaviravada» aparece prontamente en la historia del budismo. Designa un conjunto de monjes opuestos a las reformas propuestas por otro grupo de practicantes mahasanghika (gran asamblea), es probable que debido al elevado número de sus miembros o para desmarcarse del budismo original. Es difícil, sin embargo, determinar la fecha exacta de esta oposición, porque según las fuentes puede tratarse del Primero, del Segundo o del Tercer Concilio Budista, o sea, la fecha varía de unos meses a trescientos años después de la muerte de Buda. Por otra parte, los sthaviravadines mencionados en la historia de los concilios búdicos no son forzosamente los antepasados directos de los theravadines actuales, incluso si comparten una denominación similar y tienen en común su fidelidad a las enseñanzas de los orígenes.

Las fechas dadas para la redacción del *Canon Pali* varían según las tradiciones, los períodos propuestos se extienden del Primer Concilio al siglo I a. C. Esta última hipótesis es aceptada en general por los historiadores modernos para los primeros textos del *Sutta Pitaka y de Vinaya Pitaka*, al ser sin duda más tardío el *Abhidhamma Pitaka*.

Estela del emperador Asoka (273-232 a. C.), que contribuyó a la difusión del budismo en la India y especialmente al de la escuela Theravada. Bajo su reinado, el budismo llegó a Sri Lanka.

Lo que parece cierto es que el emperador Asoka (273-232 a. C.) contribuyó mucho a la difusión del budismo en general y del Theravada en particular, ya que la historia de esta tradición comienza con el establecimiento de la doctrina en Sri Lanka durante y justo después de su reinado. Aparecido hacia el principio de nuestra era, el Mahayana también se difundió de forma amplia por el sur de Asia, pero desapareció progresivamente entre los siglos VII y XIV que siguieron a la expansión del islam y la «reconquista» del mundo indio por el hinduismo.



Monjes celebrando una ceremonia en las ruinas del sagrado lugar de Rajagriha.

A partir del siglo XI, Sri Lanka, «la tierra del Theravada», fue la fuente principal de la influencia budista en el sur de Asia. Convertido por el monje môn Shin Arahan, el emperador birmano Anawrahta (1044-1077) introdujo oficialmente el budismo Theravada en su país, y se construyeron numerosos templos en Pagan entre los siglos XI y XIII. El Theravada se difundió hacia 1260 por el reino Thai de Sukhothai y su influencia fue preponderante durante el período de Ayutthaya (ss. XIV-XVIII).

El budismo Theravada continuó su progresión hacia Laos y Camboya en el siglo XIII. Más recientemente, hacia mediados del siglo XX, hay un resurgir del budismo, en el cual el Theravada ocupa un lugar destacado entre los malayos e indonesios de origen chino.

La doctrina del Theravada enseña cómo lograr la liberación mediante la realización como *arahat* (aquel que ha alcanzado la liberación tras seguir la vía mostrada por Buda sin gozar de la omnisciencia), como *bodhisattva* (el ser que procura convertirse en un Buda para enseñar y que practica las virtudes o *paramita*) o bien como un *sambuddha* (un Buda perfecto, alguien que, poseyendo una comprensión perfecta de las enseñanzas de Buda, accede al despertar y puede enseñar).

El budismo Theravada rechaza categóricamente el concepto de un dios creativo y todopoderoso, así como la idea de una salvación obtenida únicamente por la devoción y el culto a las reliquias. En efecto, según el *Canon Pali*, Buda habría dicho: «Uno es su propio refugio, quién más podría ser el refugio», (*Dhammapada*, XII, 4). Esto significa que no puede esperarse de nadie la obtención de la

iluminación, hay que buscar pues la verdad en uno mismo y para lograr este fin seguir el noble Camino Óctuple.

El Primer Concilio Budista

No existe una lista oficial de los concilios búdicos, pues el budismo no es una institución única, como la Iglesia Católica Romana. Sin embargo, la corriente Theravada actual reconoce seis concilios. Los concilios búdicos antiguos se relatan en las fuentes en pali, chino o tibetano, posteriores por lo menos en dos siglos a los acontecimientos. Estos relatos, que tienen como objetivo principal confirmar la ortodoxia de la escuela con la cual se relaciona el texto, no concuerdan totalmente con sus fuentes. Sin embargo, aunque su exactitud puede ponerse en tela de juicio, la historia tradicional de los concilios refleja fenómenos probablemente reales: asambleas en el curso de las cuales se recitan las reglas monásticas (*vinaya*) y las palabras de Buda (*dharma*); disensiones precoces que conciernen en primer lugar a las reglas, luego la doctrina. Divisiones y cismas, en particular con el tema recurrente de una mayoría reformadora (mahasanghika), que se separa de la minoría ortodoxa y tradicionalista (sthaviravadines), que la considera herética. Entre las propuestas heréticas, encontramos flexibilizaciones del *Vinaya*, la apertura a los laicos y el cuestionamiento de los *arhats*.

Por otra parte, los concilios también sirven para certificar la validez de la enseñanza de una determinada escuela y la genealogía religiosa de sus patriarcas. Relatan la puesta por escrito del *Canon*, bajo la dirección de auditores (oyentes) directos de los discursos de Buda, sin temor de inverosimilitud. Así, según ciertas fuentes, los participantes más eminentes del Segundo Concilio habrían sido unos discípulos inmediatos de Sakyamuni, lo que les convertiría en prodigios de longevidad.

Las fuentes insisten a veces en un texto particular que buscan autentificar. Un concilio también puede ser un medio de elevar el prestigio de un soberano o un Estado.

El Primer Concilio Budista habría tenido lugar en el siglo V a. C., un año después la muerte de Buda, con el objetivo de perpetuar las reglas y la doctrina instauradas por él. Según la tradición, reunió quinientos, mil o tres mil *bhikkhus* (monjes) y se convocó en Rajagriha (actual Rajgir), en el reino de Magadha, por el rey Ajatasatru. El lugar exacto según las fuentes puede ser la cueva de Sattapa, la cueva de Kshatrya, el peñasco de Pippala o Gridhrakûta. Mahakasyapa, el primer patriarca, presidió este concilio.

La realidad histórica de este concilio, como la de los siguientes, ha sido puesta en duda desde el siglo XIX. Sin embargo, es probable que los budistas se enzarzaran enseguida en disensiones internas que concernían a las prácticas y la doctrina. Las fuentes que lo mencionan están esencialmente en pali y en chino, estas últimas traducidas directamente del sánscrito, a excepción de los testimonios de Faxian y Xuanzang. Los concilios fueron relatados para destacar la relevancia y la legitimidad del grupo autor del texto, de modo que existen divergencias entre las fuentes. Las disputas que conciernen a las reglas monásticas (*vinaya*) parecen haber sido al principio preponderantes, para luego ceder ante las divergencias doctrinales.

Según algunos, es en el momento del concilio cuando se redactó el *Tipitaka* o «Tres Canastas». Sin embargo, las fuentes pali también contienen otra versión que data del siglo I a. C. (Concilio de Tambapanni).

Composición del *Tipitaka*:

- *Vinaya Pitaka*, que reagrupa las reglas monásticas;
- *Sutta Pitaka*, que reagrupa los discursos atribuidos a Buda; y
- *Abhidhamma Pitaka*, la suma de los comentarios, que trata más específicamente de los planteamientos metafísicos, cosmológicos, filosóficos y analítico-psicológicos.

Según la tradición budista dominante, Ananda restituyó de memoria el *Sutta Pitaka* y Upali enunció el *Vinaya Pitaka*. En cuanto al *Abhidhamma*, no todas las fuentes lo mencionan y su inclusión en el *Canon* podría haber sido tardía. Según algunos especialistas, fue elaborado por Mahakashyapa, pero otras fuentes citan a Ananda. Las diferentes fuentes tampoco se ponen de acuerdo sobre el contenido del *Vinaya Pitaka* y del *Sutta Pitaka.*

Una tradición india, mencionada por los chinos Xuanzang y Jizang, este último discípulo de Paramartha (500-569), sitúa la división entre Sthaviravadin (literalmente 'enseñanza de los antiguos'; una de las escuelas del budismo antiguo que nació a raíz del cisma presectario) y Mahasanghika (la otra escuela del budismo antiguo) en el Primer Concilio, pero sin que se produjera un cisma. Según esta versión, hubo dos concilios rivales. Xuanzang defiende que el Concilio de Rajagriha, presidido por Sthavirakashyapa, era el de los sthaviravadines, y que concluyó con la redacción del *Sthaviranikaya*, mientras que el *Tipitata* fue fruto del concilio paralelo de los mahasanghikas. Paramartha expresa una opinión similar, y atribuye la presidencia de la asamblea de los quinientos sthaviravadin a Mahakashyapa y el de los diez mil mahasanghikas a Bashpa, uno de cinco primeros discípulos de Buda.

El Segundo Concilio Budista

El Segundo Concilio Budista habría tenido lugar en Vaisali hacia el 367 o 383 a. C., convocado por el rey Kalasoka, con el fin de condenar diez reglas laxistas del *Vinaya* adoptadas por los monjes de la tribu Vriji, llevados por Vajjiputtaka.

Igual que para el Primer y Tercer Concilio, las fuentes que lo mencionan no concuerdan, pues algunas lo ubican a mediados del siglo III a. C., bajo el reinado de Asoka (fecha generalmente aceptada), mientras que otras fuentes lo ignoran completamente.

Entre los lugares propuestos donde pudo celebrarse el concilio, encontramos los monasterios de Valikaramade, Kusumapura, o Kutagarashala. El número de *bhikkhus* (monjes) participantes casi siempre es de setecientos. No se cita ninguna figura titular, sin embargo los monjes Revata, Sambhuta Shanavasin, Sarvakamin y Kubjita parece que desempeñaron allí un papel preeminente.

Canon del *Tipitaka* en Myanmar (Birmania). El *Tipitaka* está constituido por el *Vinaya Pitaka*, el *Sutta Pitaka* y el *Abhidhamma Pitaka*.

La mayoría de las versiones coinciden en el hecho de que concluyó con la condena de las diez reglas heréticas, con una apreciación favorable de los reformadores. Una versión de los mahasanghikas afirma que sólo la última medida (aceptar oro o dinero como limosna) acabó rechazada. Las crónicas de Sri Lanka, el *Dipavamsa* y el *Mahavamsa,* ven en esta decisión el origen del cisma entre los sthaviravadines (partidarios de los antiguos) y los mahasanghikas (partidarios de

las reformas, más numerosos), que daría posteriormente origen a las dieciocho escuelas antiguas.

Otras fuentes (Cachemira) sitúan en el momento de este concilio la exposición de Mahadeva de las «cinco comprobaciones» que refutan la perfección de los *arahats*. Ignorando la disputa que concierne a las reglas monásticas, consideran que la herejía de Mahadeva fue lo que originó el cisma entre sthaviravadines y mahasanghikas. Sin embargo, Étienne Lamotte demostró que la existencia del personaje de Mahadeva era una interpolación tardía y sectaria. Otras fuentes ven el origen del cisma en el Tercer Concilio.

Según Xuanzang, este concilio también introdujo la reforma del *Tipitaka*.

El Tercer Concilio Budista

El Concilio de Pataliputra se conoce en ciertas fuentes como el primer cisma en la historia del budismo (otras fuentes creen que el primer cisma surgió durante el Concilio de Vaisali). Asimismo, fue el primer concilio donde las disputas concernían esencialmente a la doctrina y no a las reglas monásticas.

Los textos que lo mencionan no están de acuerdo ni sobre la fecha exacta (hacia el 250 a. C., en general), ni sobre su desarrollo. Las fuentes del *Mahayana* lo ignoran y pasan directamente del Concilio de Vaisali al Concilio de Cachemira (s. II d. C). Es improbable que el emperador Asoka hubiera tomado partido en las disputas, tal y como pretenden las fuentes.

La versión histórica vinculada a los escritos pali describe un concilio que se celebra bajo el patrocinio de Asoka y bajo la dirección de su hermano, el venerable Mogalliputta Tissa. Se convoca para poner fin a las posiciones heréticas y acaba con la expulsión de los culpables. Para refutar mejor las tesis heterodoxas, Mogalliputta Tissa habría redactado el *Kathavatthu,* texto del *Abhidhamma Pitaka* que clarificaría doscientos dieciséis puntos teóricos. Los historiadores piensan, sin embargo, que se trata de una mera leyenda destinada a acreditar la obra como canónica, ya que las fuentes chinas no la mencionan.

Otro resultado del concilio habría sido la aprobación de la doctrina Vibhajjavada, que sostiene que los primeros pasos de la práctica deben apoyarse en la experiencia, la observación crítica y el raciocinio, y no en la fe ciega.

Por fin, el envío por Asoka de nueve misiones (Sri Lanka, Kanara, Karnataka, Cachemira, Himalaya, Birmania, Afganistán) se pone en relación con este concilio. La de Sri Lanka la habría encabezado su propio hijo, Mahinda, que difundió allí el *Tipitaka* y la doctrina Vibhajjavada.

Es con ocasión del concilio que uno o cuatro monjes (Mahadeva, Bhadra, Naga y Sthimarati) habrían expuesto cinco comprobaciones que pondrían en entredicho la perfección de los *arhats*. De modo escueto, son las siguientes: Los *arhats* no escapan a las contaminaciones nocturnas (emisión de semen durante el sueño). No están totalmente exentos de la ignorancia. No son inmunes a la duda. Todavía tienen que aprender de otros. Su iluminación se expresa en los términos ordinarios del lenguaje.

Los partidarios de esta opinión fueron condenados y se produjo la secesión (sólo una fuente defiende que Asoka les dio la razón y reconcilió a la asamblea). Eran mayoría y formaron los mahasanghikas (la gran comunidad), que afirma niveles de progresiones hasta para el *arhat,* en oposición a la perfección de los budas. Otros, los sthaviravadines (sánscrito y pali, *theravadin*), o sea, los antiguos, refutaron la descripción de un *arhat* todavía propenso a las pasiones. El budismo Theravada actual se fundamenta en gran parte en los sthaviravadines.

El Cuarto Concilio Budista

El Cuarto Concilio Budista designa dos acontecimientos diferentes en las tradiciones theravada y mahayana.

1. Tradición theravada: Concilio de Tambapanni.
   Con el fin de evitar que la enseñanza de Buda, que se había transmitido hasta entonces oralmente, se perdiera, quinientos monjes (llevados por el venerable Maharakkhita) se reunieron en Tambapanni, en Sri Lanka, bajo el patrocinio del rey Vattagamani (103-77 a. C.), para plasmar por escrito sobre hojas de palma el *Canon Pali*. El trabajo, que habría durado tres años, se desarrolló en la cueva Aloka Lena, cerca del actual Matale; cueva que el rey Vijayarajasiha hizo decorar en el siglo XVIII con imágenes de Buda.
2. Tradición mahayana: Concilio de Cachemira.
   Cuatrocientos años después de la extinción de Buda, quinientos monjes sarvastivadines se reunieron en el monasterio de Kundalavana, en Cachemira, o en Jalandhar para compilar y clarificar el *Abhidharma* bajo la dirección de Vasumitra y el patrocinio del emperador Kaniska (127-144). Habrían producido así el *Mahavibhasa* (Gran Exégesis).

El Quinto Concilio Theravada

El Quinto Concilio Theravada tuvo lugar en Birmania en 1871, bajo el reinado del rey Mindon, y fue presidido por los venerables Mahathera Jagarabhivamsa, Narindabhidhaja y Mahathera Sumangalasami. Los dos mil cuatrocientos participantes recitaron en cinco meses el *Tipitaka*, confirmando la versión íntegra que había sido grabada entre 1860 y 1868 sobre setecientas veintinueve placas de mármol. Estas placas se encuentran en pequeños estupas de la pagoda real Kuthodaw. La setecientos treinta relata las circunstancias de la construcción.

El Sexto Concilio Theravada

El Sexto Concilio Theravada empezó el 17 de mayo de 1954 en Kaba Aye, en Rangún, bajo el patrocinio del gobierno dirigido por el primer ministro Maunu.

Maha Passana Guha, una cueva artificial que evocaba la cueva Sattapanni, uno de los sitios propuestos para el Primer Concilio, había sido acondicionada para la ocasión. Los participantes venían de varios países: Birmania, Camboya, India, Laos, Nepal, Sri Lanka, Tailandia. Como el precedente, el objetivo de dicho concilio era la comprobación del *Tipitaka*, en parte en forma de cuestiones-respuestas del *dhamma*, las primeras hechas por el maestro Mahasi Sayadaw y las segundas ofrecidas por el maestro Bhadanta Vicittasarabhivamsa. Después de una labor de dos años, la versión corregida fue objeto de una edición en 1956, en escritura birmana, que reunía cincuenta y dos tratados en cuarenta volúmenes (ocho mil veinticinco páginas en total), que fue transcrita posteriormente al alfabeto latino, devanagari, thai, cingalés, khmer y mongol.

La diáspora budista en el sudeste asiático

El budismo aparece en Sri Lanka en el año 250 a. C., en el Anurâdhapura, a raíz de una misión enviada con tal fin por el emperador Asoka. Se construye un primer monasterio, Mahavihara. El Theravada se extendió rápidamente. En el primer siglo de nuestra era fueron fijados por escrito los numerosos textos palis. En el siglo v d. C., Buddhaghosa llegó a Sri Lanka con el objetivo de recoger y traducir comentarios. Redactó el *Visuddhimagga*, el comentario más respetado por el Theravada. No obstante, el Mahayana y el Vajrayana serán introducidos en la isla en el siglo VIII y permanecerán hasta el siglo XI. El budismo perdió influencia de modo considerable en los siglos que siguieron a las invasiones de tamiles, indios, portugueses, holandeses e ingleses. Sin embargo, el Theravada conoce en nuestros días una renovación innegable, marcada por una ortodoxia muy fuerte.

El primer contacto entre Birmania y el budismo se efectúa por tanto bajo el reinado del emperador Asoka. Entre los siglos III y V d. C., el budismo penetra en este país bajo diferentes formas. Después de haber abrazado el Vajrayana, el rey Anawrahta (1044-1078) adopta el budismo Theravada.

El rey Kyanzittha, en 1091, construye en Bagan un gran templo. Poco después de 1260, la *sangha* (comunidad de monjes) se fragmenta en varios grupos. Su unificación se restablece a finales del siglo XIV bajo la ortodoxia de Mahavihara.

El budismo Theravada aparece en Tailandia en el siglo V d. C. Se desarrolla allí en el reino môn de Dvaravati. En el siglo XII, el rey Ramkhamhaeng, del reino de Sukhothai, se convierte al Theravada e inventa la escritura thai. Al siglo siguiente, el rey Leído Thai se hace monje; desde entonces el budismo tailandés será exclusivamente theravada.

En 1782, el rey Chao Phaya Cakkri convoca un concilio con vistas a revisar el *Canon Pali*. Desde el siglo V d. C., Camboya adopta el hinduismo y luego el budismo Mahayana. En el siglo XIII, el rey Jayavarman VII opta por el Mahayana y manda construir los templos de Angkor Thom y de Bayon. Pero, paulatinamente el budismo Theravada logra establecerse. El budismo se convierte en institución central de Camboya bajo el reinado del rey Prea Thomno Reachea. La invasión de los jemeres rojos entre 1975 y 1979 les acarreó sin embargo grandes daños.

Estatua de Buda de doce metros de alto en Sri Lanka, erigida bajo el reinado del rey Dhatusena, (s. V d. C.).

La ciudad-estado de Sriwijaya (hoy Palembang), al sur de Sumatra, era un centro importante de estudios búdicos Mahayana. El viajero y monje budista chino Yi Jing, de camino hacia la universidad budista de Nalanda, en el sur de la India, hace allí escala en el año 673 y comprueba la presencia allí de millares de correligionarios acudidos para estudiar el sánscrito y los textos sagrados del budismo. El maestro budista Atisha (982-1054 d. C.) llegó en 1011, acompañado por más de cien discípulos, para convertirse en discípulo del maestro Dharmarakshita. Se quedará doce años a su lado. La decadencia político-económica de Sriwijaya se tradujo también en el declive del budismo en Sumatra.

En el centro de la isla de Java, un rey de la dinastía Sailendra construye, en el siglo VIII, el templo de Borobudur, el estupa (túmulo funerario que contiene reliquias) más grande del mundo. En Java, el culto y el clero budistas coexistían con sus homólogos hinduistas. En particular, los reyes de Majapahit, en Java oriental, estuvieron considerados como la encarnación, a la vez, de Buda y de Shiva. El budismo desaparece progresivamente de Java con el auge de los principados portuarios musulmanes en el siglo XV.

Existe siempre una minoría budista en Indonesia, constituida sobre todo por indonesios de origen chino, pero también por javaneses que adoptaron el budismo cuando el régimen de Soeharto o Suharto (1967-1998) hizo obligatoria la declaración de pertenencia a una de las cinco religiones reconocidas (islam, protestantismo, catolicismo, hinduismo, budismo).

Hacia 1400, Parameswara, un príncipe budista de Palembang, para evitar la dominación javanesa, se refugia en la costa oeste de la península malaya y funda allí la ciudad de Malaca. La conversión de los soberanos de Malaca al islam, a principios del siglo XV, se traduce en la desaparición del budismo en la península. Hoy, la comunidad budista de Malasia está constituida por individuos procedentes de China.

Laos emerge en el siglo XIV donde convivían el budismo Mahayana y el Theravada. El matrimonio de un rey con una princesa camboyana marcó el inicio de la adopción del Theravada por la mayoría la población.

El Canon Pali

Vinaya Pitaka

Concierne a las reglas (*vinaya*) para la *sangha* (los monjes y las monjas). Estas normas están precedidas por una historia que cuenta cómo Buda vino para promulgar tal regla (seguida de una explicación y un análisis). Consta de tres partes:

- *Suttavibha*: comentario sobre el *Patimokkha*, código de base para las reglas monásticas.
- *Khandhaka*: otras reglas monásticas.
- *Parivara*: análisis de las reglas monásticas.

Sutta Pitaka (Cesta de Discursos)

Constituye la colección de los discursos o sermones, cuya autoría se atribuye generalmente al mismo Buda y, a veces, a sus más inmediatos discípulos. Esta Cesta contiene el corazón de las enseñanzas budistas. Los discursos o *suttas,* la parte más extensa, están divididos en cinco volúmenes o *nikayas* (el número de los volúmenes corresponde a la edición de la PTS [Pali Text Society]).

1. *Digha Nikaya,* o Colección de treinta y cuatro, «Discursos Largos» (tres volúmenes).
2. *Majjhima Nikaya,* o Colección de ciento cincuenta, «Discursos Medios» (tres volúmenes).
3. *Samyutta Nikaya,* o Colección de siete mil setecientos sesenta y dos, «Discursos Relacionados», agrupados por materias en cincuenta y seis secciones (*samyuttas*) (cinco volúmenes).
4. *Anguttara Nikaya,* o Colección de nueve mil novecientos cincuenta, «Discursos sobre Un Sólo Tema en Orden Ascendente», agrupados según el número de artículos que se dan en listas (de uno a once), de los que tratan los discursos (cinco volúmenes).
5. *Khuddaka Nikaya,* que consiste en quince «textos pequeños», en veinte volúmenes. Incluye textos de temática variada, muchos de ellos en verso, que contienen parte del material más antiguo y más reciente del *Canon*:
    1. *Khuddaka-patha,* una colección corta de «Lecturas Breves» para ser recitadas.
    2. *Dhammapada,* o «Versos sobre el *dhamma*», una colección popular de cuatrocientos veintitrés versos concisos, de carácter ético en su mayor parte. Su popularidad queda reflejada en el elevado número de veces que se ha traducido a lenguas occidentales.
    3. *Udana,* ochenta *suttas* cortos basados en los «Versos de inspiración».
    4. *Itivuttaka,* o «Tal y Como se Dijo». Ciento doce *suttas* cortos.
    5. *Sutta Nipata,* el «Conjunto de Discursos», una colección de setenta y un *suttas* en verso, y que incluye parte del material más antiguo, como el *Atthakavagga*.
    6. «Historias sobre las mansiones», sobre los renacimientos divinos.
    7. *Peta-vatthu,* «Historias de difuntos», sobre los renacimientos espectrales.
    8. *Thera-gatha,* «Versos de los ancianos», relata cómo alcanzaron la iluminación algunos de los primeros monjes.

9. *Theri-gatha,* igual que el anterior, pero sobre las monjas.
10. *Jataka,* una colección de quinientas cuarenta y siete «Historias sobre nacimientos», a cerca de las vidas pasadas de Buda, con la finalidad de ilustrar temas de moral. Las historias completas se relatan en el comentario, que se basa en los versos, que son canónicos; el conjunto comprende seis volúmenes. Se trata de una sección del *Canon* bastante tardía, y es probable que haya incorporado muchas leyendas populares de la India, pero es extremadamente conocida y se utiliza con frecuencia en los sermones.
11. *Niddesa,* «Comentario» a una parte del *Sutta Nipata*.
12. *Patisambhida-magga,* análisis de tipo *Abhidhamma* sobre algunos temas de la doctrina (dos volúmenes).
13. *Apadana,* «Relatos» sobre las vidas pasadas de los monjes y las monjas que aparecen en el *Thera-gatha* y el *Theri-gatha.*
14. *Buddhavamsa,* «Crónica de los Budas», sobre veinticuatro Budas pasados.
15. *Cariya Pitaka,* «Cesto de Conducta», sobre la conducta de Gautama en vidas pasadas, acumulando las «perfecciones» de un *bodhisatta*.

Abhidhammapitaka

El *Abhidhammapitaka* es una colección de textos de naturaleza filosófica (*abhidhamma*) que establece una descripción sistemática del mundo. Contiene siete libros:

- *Dhammasaṅgaṇī*: enumeración, definición y clasificación del *dhamma* (fenómenos que componen el mundo.
- *Vibhaṅga*: análisis de los dieciocho sujetos.
- *Dhâtukathâ*: da las correlaciones entre las ideas de los dos libros precedentes.
- *Puggalapaññatti*: explicación de los tipos de personas.
- *Kathâvatthu*: más de doscientos debates sobre un punto de doctrina.
- *Yamaka*: cuestiones diversas de lógica.
- *Paṭṭhâna:* análisis de veinticuatro tipos de causas y condiciones.

7

El budismo Mahayana

Desarrollo histórico

El budismo Mahayana (en sánscrito 'Gran Vehículo') aparece hacia principios del siglo I d. C. en el norte de la India y en el Imperio Kushán, de donde se expande rápidamente hacia China, antes de difundirse por el resto de Extremo Oriente. El Vajrayana, su forma tántrica, aparece en la India antes del siglo IV d. C., penetra en el Tíbet entre los siglos VII y VIII, luego en Mongolia y, vía China (donde deja pocas influencias), se difunde por Corea y Japón a partir del siglo VIII. El grecobudismo es un sincretismo entre la cultura helenística y el budismo que se desarrolló durante un período de cerca de ochocientos años en Asia Central, en la región que correspondía a los actuales Afganistán y Pakistán, entre el siglo IV a. C. y el siglo V después de Cristo.

El grecobudismo influyó sobre el desarrollo artístico (y posiblemente conceptual) del budismo, en particular de la rama Mahayana, antes de su expansión a partir del siglo I por Asia Central y el nordeste de Asia, seguida de China, Corea y Japón.

La Contrarreforma brahmánica en la India y la expansión del islam lo hicieron retroceder desde el siglo VII en la India y en Asia Central. En el sudeste asiático fue progresivamente suplantado por el Theravada y casi desapareció de allí después del siglo XV.

En nuestros días el Gran vehículo, incluidas las formas tántricas, domina numéricamente al Pequeño Vehículo. Está presente sobre todo en el norte de la India, China, Corea (budismo Son y, en particular, la escuela Jogye), en Japón (Zen, Tendai, Nichiren, Tierra Pura, Neobudismo). El Vajrayana, que deriva del Mahayana, está presente en Japón (Shingon y ciertas formas de Tendai), así como en el Tíbet, en las regiones próximas (el oeste chino, Bután, Nepal) y en Mongolia, en forma de lamaísmo impregnado de hinduismo, de chamanismo y de bön propio de los pueblos tibetanos.

El proceso exacto de su formación queda aún por determinar, aunque se encuentran semejanzas doctrinales en algunos puntos con algunas escuelas antiguas, como Ekavyavaharika, Lokottaravada y Sautrantika en particular; nociones y prácticas nacidas de culturas no indias tales como el cristianismo o el grecobudismo debieron desempeñar también un papel en la formación del Mahayana.

La escuela Madhyamaka, fundada en el siglo II por el indio Nagarjuna y su discípulo Aryadeva, cuya influencia será capital, es la primera escuela propiamente Mahayana, seguida por la escuela Cittamatra, fundada en el siglo IV por Asanga y Vasubandhu, discípulos de Maitreyanatha.

Huella de Buda, período Gandjara (s. I d. C.). Templo Zenyomitsu-ji, en Tokio, Japón.

No obstante, no hay que confundir el Mahayana, que aparece al principio de la era cristiana, con el Mahasanghika (la Gran Comunidad), partidaria de reformas, considerada herética e incitada a la secesión por los tradicionalistas sthaviravadines en una época más antigua (Concilio de Vaisali, siglo IV a. C., y Concilio de Pataliputra, s. III a. C.). Sin embargo, estas dos corrientes que comparten el prefijo «grande» tienen sin duda en común proponer una forma menos austera y más accesible a un número mayor de fieles.

El Mahayana no se apoya unicamente en los escritos del Buda histórico, sino también en los textos posteriores que presenta como dictados o inspirados por Sakyamuni, y hasta por otros Budas, así como en exégesis y escritos de otros maestros. No rechaza los escritos o prácticas Hinayana, pero considera que corresponden a las necesidades de practicantes menos avanzados.

Hasta el siglo VII, los monjes hinayana y mahayana practican sus respectivas doctrinas en los mismos monasterios, siguiendo las mismas reglas, en el conjunto de la esfera de influencia india; la forma de practicar se consideraba una elección personal.

La doctrina Mahayana

La ausencia de naturaleza propia (en otro tiempo, limitada a la personalidad) se extiende en el Mahayana a todos los fenómenos. Nagarjuna irá más lejos al afirmar que el *samsara* y el nirvana son «como ambos lados de un mismo plato».

Fuertemente inspirados por el hinduismo, los preceptos del Mahayana reintroducen ideas apartadas por Buda, como la salvación a través de la devoción, el ritualismo o la presencia de divinidades (*yidam*), a veces por sincretismo a partir de otras religiones, como el taoísmo o el sintoísmo. Al rigor y a la disciplina personal del «Pequeño Vehículo» (tal es la expresión despectiva de los seguidores del Mahayana), el «Gran Vehículo» opone la compasión (*karuna*) y la intercesión de los *bodhisattvas*, cuya sabiduría se utiliza para ayudar a otros mediante la transferencia de méritos (*parinama*). En efecto, mientras que en la doctrina de «los antiguos» la meta consiste, para cada uno, en lograr el estatus de un *arhat,* en el Mahayana el desarrollo de la *bodhicitta* (espíritu de despertar) y la práctica del *bodhisattva* ocupan un lugar destacado. Además de la toma de refugio, el budista mahayana puede pronunciar votos de *boddhisattva* (*pranidhana*) donde se compromete a obrar, después de su iluminación, por la salvación de todos los seres.

Los laicos pueden acceder al nirvana, a condición de que practiquen para desarrollar, mediante la fe, la benevolencia y la compasión hacia otros, y efectúen diariamente los ejercicios de yoga que les habrán enseñado sus guías espirituales. La noción de *tathagatagarbha*, «embrión de ser» o «embrión de buda», que se encontraría universalmente en todos los seres sensibles, confirma esta práctica.

Buda, personaje histórico, se transforma en la doctrina de los tres cuerpos en emanación de un Buda cósmico, como puede ser Vairocana, una divinidad panteísta y sincrética de antiguas divinidades. Estas deidades representan las calidades hacia las cuales debe tender el practicante para desarrollar y ensanchar su conciencia y desvincularse del concepto del «yo».

Existen diferentes modos de abordar el budismo. Los estudios de sociología religiosa parecen indicar que los practicantes del Mahayana, particularmente los laicos, lo consideran en general una religión. Por otro lado, por su difusión amplía y su vocación universal, el Mahayana dio origen a numerosas formas mixtas, mezclas con la religión local y el budismo, a veces calificadas como «budismo popular».

Las enseñanzas que distinguen al Mahayana son:

- La doctrina de la vacuidad, siguiendo los *sutras* del *prajnaparamita*, de donde proceden, principalmente, las escuelas filosóficas Madhyamaka y Cittamatra.
- La búsqueda del despertar (no únicamente del nirvana) en la motivación altruista y el universalismo de la *bodhicitta*, que desarrolla el *bodhisattva* hasta lograr la budeidad. Por esta razón, al Mahayana se lo llama también *bodhisattvayana*, donde se recorren los diez o trece *bhumis* o etapas de la vía *bodhisattva*; o también *paramitayana,* el cultivo de los seis *paramitas* (sabidurías).
- El reconocimiento y la actualización de la naturaleza de Buda presente en cada ser, según los *sutras* del *tathagatagarbha,* desarrollados en la dialéctica de la doctrina del Trikaya, donde el

dharmakaya, o cuerpo de realidad de los despiertos, es identificado con la esencia de todos los fenómenos manifestados. Esta perspectiva conduce a las enseñanzas y las técnicas del Vajrayana, del Mahamudra y del Dzogchen tibetanos.

Las *sutras* Mahayana son muy numerosos; algunos, como el *Sutra del Diamante* y el *Sutra del Corazón,* en particular, se recitan diariamente en los monasterios budistas. Otros están vinculados de modo más específico a una escuela.

Las versiones más antiguas que existen son las traducciones chinas que el monje Lokaksema hizo entre 178 y 189 d. C. a Luoyang, en especial el *Pratyutpanna Sutra,* que introduce a Buda Amitabha y los *Prajñaparamita Sutra*, de los que forman parte el *Sutra del Corazón* y el *Sutra del Diamante.*

Estatua de un *bodhisattva* en caliza, probablemente esculpida en Henan alrededor del 570, durante la dinastía Qi. En el budismo Mahayana, el *boddhisattva* se compromete a obrar después de su iluminación por la salvación de todos los seres.

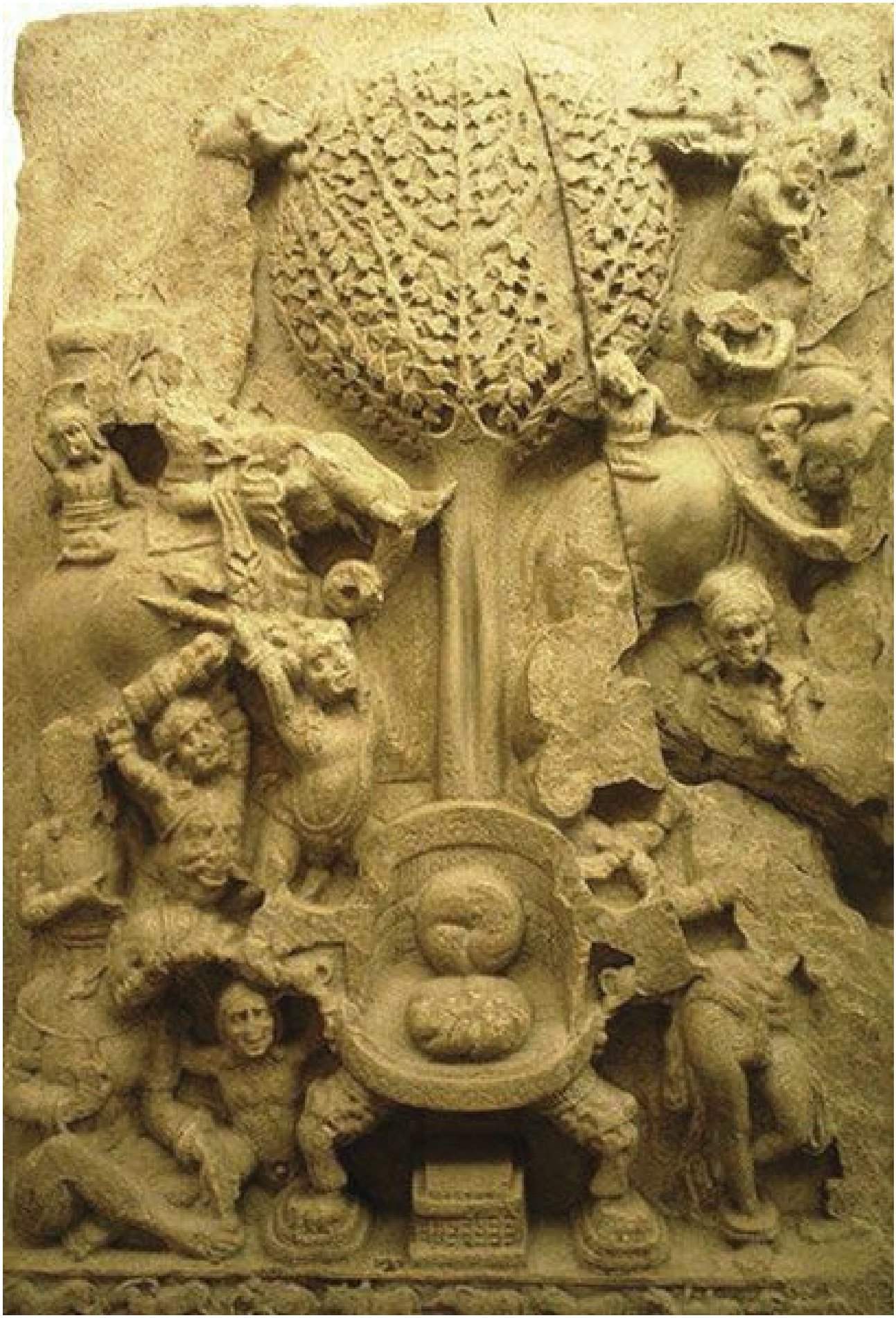
Según ciertas fuentes, el trabajo de traducción de *sutras* del gandhari al sánscrito llevó doce años y tuvo lugar bajo el reinado de Kaniska I (127-147), en el Imperio Kushán.

La tradición Mahayana postula que Sidarta Gautama enseñó ajustándose a los diferentes grados de madurez espiritual de sus discípulos. Según esta perspectiva, los sutras Hinayana (primer giro de la rueda de las enseñanzas de Buda) se destinaban a un auditorio menos avanzado. En un momento de mayor nivel del adoctrinamiento, se empezaría con la enseñanza de los textos «del segundo giro de la rueda de la enseñanza». Sin embargo, la escuela china Huayan presenta el *Avatamsaka Sutra* como el primer *sutra* enseñado por Buda justo después de su despertar. Algunos consideran los *sutras* donde el concepto de *tathagatagarbha* domina (como el *Lankavatara Sutra*) como los que corresponden a un «tercer giro de la rueda de la enseñanza». El Vajrayana reconoce la importancia de los *sutras* Mahayanas, pero acude sobre todo a los tantras, que estiman más eficaces.

El «padre» del Mahayana

Asvaghosa (c. 80 - c. 150 d. C.) es considerado como el «padre» del budismo Mahayana. Se le atribuye la obra *Mahayana-Shraddhopâda-Sâstra (El despertar a la fe Mahayana),* aunque dicha autoría es contestada por algunos eruditos actuales del budismo. También se le considera el primer dramaturgo indio y uno de los mayores poetas junto con Kalidasa.

Para Asvaghosa, el Mahayana constituye la última realidad de cualquier ser. Es la quintaesencia de todo: de lo que surge en el mundo fenoménico y de la realidad que se oculta en el misterioso corazón de todas las cosas. La realidad plena (*bhûtathâta*) nos descubre, a través del nacimiento y de la muerte, la verdad de todo. Esta realidad absoluta es idéntica a sí misma e inalterable (*samatâ*). Es la matriz de todos los santos (*tathâgatagarba*) que reflejan aquella suma verdad. Es la realidad de todos los Budas. Por eso se llama «Gran Vehículo», porque transporta a la absoluta perfección de lo real, tras superar las apariencias.



Bajorrelieve del estupa de Amaravati (s. II d. C.), en la región del Andhra Pradesh en la India, donde habría vivido el sabio budista Nagarjuna, (Museo Guimet, París).

Dicha realidad se denomina también *dharmadhâtu*, unidad y totalidad de las distintas formas de

lo real.

Debido a nuestras deficientes disposiciones subjetivas caemos en el grosero error y en el espejismo de un ego, y percibimos los objetos como distintos y separados. Con todo, si llegamos a superar dichas disposiciones psicomentales, entonces desaparece nuestra percepción fragmentada y neurótica, que parece dividir las cosas, y logramos la sabiduría perfecta.

Alcanzar la sabiduría es, en definitiva, erradicar las condiciones que nos hacen concibir la realidad bajo aspectos limitados. En la doctrina de Buda hay una enseñanza exotérica y provisional (*neyartha*) y una enseñanza esotérica profunda (*nitartha*). La realidad fenoménica es una envoltura (*samvritti*) que esconde dentro de sí la realidad absoluta (*tattva*). *Tathatâ* es la verdad esencial que solamente se logra a través del «vacío» en el que desaparece toda limitación. *Tathatâ* es el *dharma* puro, el cuerpo luminoso de Buda, esencia fundamental de todo lo manifiesto. En Asvaghosa, la especulación metafísica desemboca en un espiritualismo místico muy parecido al Vedanta. El espíritu eterno es el elemento donde toda realidad alcanza su plenitud.

La escuela Madhyamaka

La escuela surge en la India en torno a los siglos II-III d. C. Su fundador fue Nagarjuna. Aryadeva, su principal discípulo, que escribió las *Cuatrocientas estancias,* desempeñó también un papel esencial en el desarrollo de esta escuela, así como otros destacados maestros como Buddhapalita (s. V), Bhavaviveka (h. 500-578), Chandrakîrti (s. VII), Shantideva (h. 685-763) y Shantarakshita (s. VIII). La escuela Madhyamaka profesa la vacuidad (*sunyata*) de todos los fenómenos sin excepción.

Nagarjuna postula en su filosofía que lo auténticamente real es algo absoluto, incondicionado y libre de cualquier determinación. Dado que nuestro entendimiento sólo nos presenta objetos determinados y discurre sobre condiciones, es consecuente considerar que la razón es incapaz de aprehender lo absoluto como realidad incondicionada. Mediante el uso de la negación paradójica ante toda proposición, consigue una clarificación mental para lograr el acceso a una nueva dimensión cognitiva de la consciencia. Podemos afirmar, sin ambages, que la filosofía de Nagarjuna constituye, dentro de la historia del budismo, una radicalización del concepto de *sunyata* (la no sustancialidad de la realidad), siendo irreales los Budas, los dharmas y el nirvana.

El método de Nagarjuna es dialéctico, es decir, que refuta la naturaleza dualista del lenguaje. Para este fin, utiliza su famosa *tetralema*, mediante la cual toda proposición puede ser reducida a cuatro formas lógicas:

1- A
2- No-A
3- A y No-A
4- Ni A ni No-A

Lo que, por ejemplo, puede expresarse del modo siguiente:

1- Todo es real.
2- Todo es irreal.
3- Todo es tanto real como irreal.
4- Todo es tanto no-real como no-irreal.

Nagarjuna establece también una interdependencia entre el vacío (*shunyata*) y el origen dependiente (*pratitya samutpada*). La influencia de Nagarjuna fue considerable en el budismo tibetano.

Escribió las obras siguientes:

- *Mula-madhyamaka-karika* (Fundamentos de la vía media);
- *Vigraha-vyavartani* (Abandono de la discusión)
- *Ratnavali* (Guirnalda de joyas);
- *Sunyata-saptati* (Setenta estrofas de la vacuidad); y
- *Yukti-sastika* (Sesenta razonamientos).

Buddhapalita (470-540) fue un filósofo indio madhyamika, que inició la segunda etapa de la escuela Madhyamaka. Sistematizó el método que consiste en llevar hasta lo absurdo las consecuencias lógicas de los sistemas opuestos. De ahí el nombre de *prâsangika* (‘reducción al absurdo’), que se atribuye a los partidarios de este método. Su discípulo Bhavya, a mediados del siglo VI, cuestionará el método de su maestro y creará una subescuela del Madhyamaka, la Svâtantrika, que establece una argumentación filosófica propia y que no se contenta con refutar las tesis adversas.

Sin embargo, los filósofos Chandrakîrti (600-650) y Shantideva (687-703) reafirmaron los fundamentos de la corriente Prâsangika de Buddhapalita y de Nagarjuna, refutando a Bhavya y a los svâtantrikas. Con ellos tiene lugar una tercera etapa del Madhyamaka.

Las obras de Chandrakîrti son el *Prasannapada* (Palabras claras) y el *Madhyamakāvatāra* (Guía del camino medio). Shantideva escribió una obra famosa: el *Bodhisattvacharyavatara*, el camino del Bodhisattva.

Shântarakshita (705-762) y Kamalashîla (713-763) representan la cuarta y última etapa del Madhyamaka.

Ambos conjugan la doctrina Madhyamaka con los planteamientos de la escuela Cittamatra, también llamada Yogâcârâ o Vijanavada. Shântarakshita escribió una obra que pasó a la posteridad, el *Madhyamakalamkara* (Flor de la vía media).

La escuela Cittamatra (Sólo Espíritu)

Esta escuela también recibe el nombre de Vijñānavāda (Vía de la Conciencia) o Yogacara (Practicante del Yoga). Aparece en el siglo IV; sus fundadores fueron Maitreyanatha, Asanga y Vasubandhu. El desarrollo de la escuela Cittamatra corresponde a lo que se considera la edad de oro de la cultura india, cuando la dinastía Gupta consiguió apoderarse de la mayor parte del subcontinente indio. Supuso una edad dorada en numerosos registros, en particular en la literatura, la escultura y la pintura. La escuela Cittamatra tenía su base en la universidad de Nalanda que, por aquel entonces, era el centro intelectual más importante de la India y cuya influencia se extendería sobre una parte enorme de Asia.

Mientras que el Madhyamaka se focaliza únicamente sobre la verdad absoluta e insiste en el carácter ilusorio de la realidad convencional, el Cittamatra establece, al contrario, una descripción muy coherente de esta última. El Madhyamaka parte de la coproducción condicionada (los Doce Eslabones) para afirmar la vacuidad, o *sunyata*, de todos los fenómenos. El Cittamatra describe detalladamente el proceso de la coproducción condicionada.

La enseñanza de Cittamatra se considera idealista: todos los fenómenos son de la naturaleza del espíritu. Los fenómenos exteriores (la materia) no existen, sólo la conciencia liberada de la dualidad sujeto/objeto existe de verdad de un modo absoluto. Tal posición filosófica es muy rara en la historia de la filosofía occidental. Fue propuesta por el filósofo y sacerdote anglicano irlandés Jorge Berkeley (1685-1753).

Las fuentes de la escuela Cittamatra son el *Kavatara Sutra* (*Sutra* de la llegada a Lankâ), el *Samadhiraja Sutra* (*Sutra* de la revelación), el *Tathagatagarbha Sutra* (*Sutra* del *tathagatagarbha*) y el *Avatamsaka Sutra* (*Sutra* de la Guirnalda).

Si el *Abhidhamma* distinguía seis conciencias, las cinco conciencias sensoriales y la conciencia mental, la escuela Cittamatra distingue ocho conciencias. Añade a las seis conciencias precedentes la «conciencia mental impura» y la «conciencia base de todo» o *alayavijñana*. La conciencia mental impura es la que plantea problemas para el Cittamatra: es ella quien crea la dualidad sujeto/objeto y crea el karma. Puede, sin embargo, ser educada por las enseñanzas y su acción disminuida por la práctica de la meditación, lo que permite reducir la tendencia del espíritu a dividirlo todo en sujeto/objeto. El *alayavijñana* es el receptáculo de las semillas kármicas (*vasana*). Cuando estas semillas kármicas maduran, aceleran la «conciencia mental impura» que reduce la realidad de un modo dualista a objetos y a un sujeto, un yo ilusorio. La séptima conciencia es activa, el *alayavijñana* es inactivo. La séptima conciencia engendra las nuevas semillas kármicas, que son depositadas en el *alayavijñana*.

La noción de *alayavijñana* y las ocho conciencias aparecen en el *Samadhiraja Sutra* y el *Lankavatara Sutra*.

El idealismo de la escuela Cittamatra tiene sus raíces en la escuela Madhyamaka; surge de ella como una crítica y como un complemento. «Toda realidad es pura ilusión, vacuidad pura», había afirmado Nagarjuna.

Los idealistas cittamatra admiten igualmente que toda realidad es ilusión, vacuidad o engaño,

pero señalan que, por tal motivo, cualquier cosa que aparezca de modo engañoso supone siempre una relación a un cognoscente que padezca la ilusión o el engaño. Dicho en otras palabras: todo engaño connota una mente que se engaña. Por eso los seguidores del Cittamatra insisten en el polo subjetivo de la relación epistemológica. La realidad externa será un error, pero en último término se reducirá a pensamientos, «sólo pensamiento» (*vijñanamantra*).

Estatua que representa a Asanga.
Templo de Kofukuji, en Nara (Japón).

El principio absoluto es el pensamiento puro, y solamente sus determinaciones, al quedar limitadas, pueden aparecer con carácter objetivo. El pensamiento, en sí, es algo indeterminado y por ello constituye la base y supuesto de toda determinación. La polaridad objetivo-subjetiva es una forma parcial de enfocar el problema de la realidad. La realidad objetiva es representación limitada; la realidad absoluta, pensamiento ilimitado. Este logos absoluto es la matriz de los *tathâgatas* (*tathâgatagarbha*).

Una vez puesto de manifiesto semejante desarrollo doctrinal, cabe preguntarse: ¿cuál será entonces la realidad del nirvana?, ¿qué valor puede tener el karma? El nirvana, contesta el Cittamatra, se consigue por la superación de lo fenoménico mediante una especie de enderezamiento mental que destruye el error de lo aparente. Para las escuelas del Hinayana, los fenómenos podrán ser algo relativo, pero poseen realidad, por esto conciben el nirvana como «destrucción de todo lo fenoménico». El pensamiento del Cittamatra toma un giro distinto. Dado que los fenómenos son algo irreal, es decir, proyectado por el sujeto, no es preciso que sean destruidos, puesto que «no son». Deben superarse como ilusión engañosa, y una dura ascesis y diferentes técnicas de meditación ayudarán a que el sujeto llegue a intuir aquella mente inaprensible sobre la que proyectamos la sombra de una falsa limitación.

8

El budismo chino

La historia del budismo en China comienza en el primer siglo de nuestra era. La leyenda relata que el emperador Ming, de la dinastía Han, había soñado, en el año 64, la llegada a su país de una divinidad dorada; cuando uno de sus ministros le confió que se trataba de Buda, envió una misión al norte de la India que regresó a China con textos búdicos y dos monjes indios. El emperador decidió entonces fundar el templo del Caballo Blanco en los suburbios de Luoyang, templo que, sin embargo, la arqueología actual sitúa temporalmente en el año 289, es decir, muy posterior a la leyenda de su edificación.

Los primeros santuarios budistas están atestiguados desde el siglo II; en la misma época, aparecen menciones de monjes y monjas chinos.

En realidad, la introducción del budismo en China fue obra de misioneros y comerciantes de Asia Central que progresivamente esparcieron las enseñanzas budistas. La difusión del budismo no fue pues efecto de una conquista política o militar, sino el fruto de la expansión progresiva, espontánea y pacífica de una visión nueva del mundo. La discreción relativa de este modo de difusión, por conversiones paulatinas, no debe disminuir la dimensión de revolución religiosa que constituye la adopción en China de una fe nueva. En efecto, además de concepciones filosóficas y cosmológicas nacidas en la India e inéditas para los chinos, los misioneros budistas aportaron la institución de un clero separado de la sociedad, que hacía voto de castidad y pobreza, así como novedosos modos de devoción, centrados en las estatuas consagradas. Los cultos chinos no utilizaban estatuas, sino representaciones abstractas y escritas, así como vasos de bronce para servir de soporte a las divinidades. La recepción del budismo en China fue en principio favorable y los taoístas, que se organizaban entonces en religión instituida, presentaron la religión extranjera como una forma exótica pero válida de su propia fe. Los budistas sacaron provecho de esta aproximación y utilizaron un vocabulario taoísta en sus primeros textos, antes de forjar su propio léxico:

> La mente es la raíz de la que crecen todas las cosas. Si puedes llegar a comprender la mente, todo lo demás está incluido. Es como la raíz de un árbol. Todos los frutos, flores, ramas y hojas del árbol dependen de su raíz. Si alimentas su raíz, el árbol se multiplica. Si cortas la raíz, muere. Aquellos que comprenden la mente alcanzan la iluminación. Aquellos que no comprenden la mente practican en vano. Todo lo bueno y lo malo proviene de tu propia mente. Encontrar algo más allá de la mente es imposible.
>
> *El sermón de la contemplación de la mente*
> Bodhidharma

Bajo la dinastía Han y de los Tres Reinos, el budismo careció de apoyo institucional. El

advenimiento en el norte de China, particularmente a partir del siglo IV, de los reinos llamados «dinastías del Norte», menos vinculados al confucionismo y al taoísmo que los reinos sureños, facilitó a los monjes budistas la tarea de ocupar cargos de consejeros e incluso de magos al servicio de los soberanos, a veces considerados como *bodhisattvas* (seres muy avanzados en el camino de la budeidad). El reino de Wei del Norte (386-534) fue el primero que estableció el budismo como religión de Estado. Mención aparte merece un episodio excepcional, entre los años 446-452, cuando unos monjes fueron ejecutados bajo el reino del emperador Taiwudi, tercer monarca de la dinastía Wei del Norte (será la única represión sangrienta). Su sucesor abolió el precepto que los convirtió en culpalbles y el budismo recobró su posición. El emperador Xianwendi abdicará en 471 para hacerse monje budista.

En el sur de China, Mingdi (322-325), soberano de los de Jin orientales, fue el primer converso budista de modo oficial. El emperador Wu de los Liang del Sur (502-549) fue también un promotor asiduo del budismo. Los monjes célebres del sur, en su mayoría chinos (contrariamente a los del norte, donde había más extranjeros en sus filas), valoraban su independencia y no eran miembros en general de la administración. Al principio del siglo V, Huiyuan, el fundador de la escuela de la Tierra Pura (Jingtu), contestaba en una epístola al emperador que «un monje no se inclina ante un soberano».

Los monasterios, algunos inmensos, como el Jingming de Luoyang con sus mil celdas, gozaban directa o indirectamente de medidas fiscales favorables y servían también de bancos y almacenes, o de refugio en períodos de disturbios. Las donaciones contribuían al prestigio social. Los acantilados del Henan y de Shanxi se cubrieron con numerosas esculturas budistas pagadas con fondos públicos o mediante donaciones. En el año 420, existían 1768 monasterios y más de veinticuatro mil monjes y monjas en el sur; en el siglo VI había 1367 monasterios en Luoyang.

El éxito tiene también sus reveses. La riqueza de ciertas instituciones monásticas irrita, más todavía cuando no se aprecia esta religión de un modo unánime. El emperador Wu (561-578), de los Zhou del Norte, prohíbe el budismo y el taoísmo a partir del 574. Es la segunda represión desde la interdicción de Taiwudi.

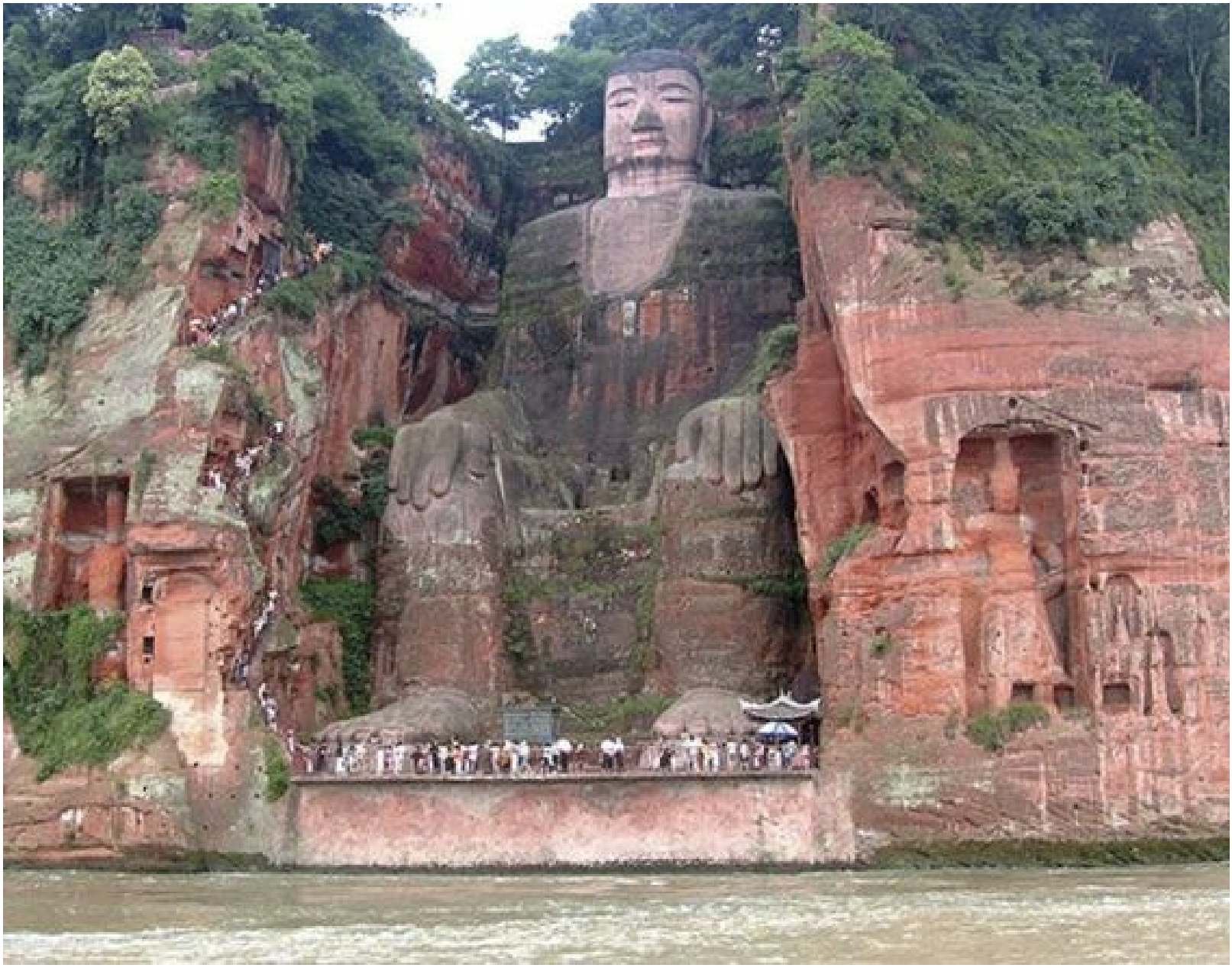
La etapa que se extiende de principios del siglo VII hasta el 845 está considerada como la edad de oro del budismo. Bajo la dinastía de los Sui (581-618), el budismo se convierte en religión de Estado. Chang'an reemplaza a Luoyang y Jiankang como el monasterio budista más grande de China. Los emperadores de la dinastía Tang (618-907) adoptan el taoísmo, pero el budismo conserva su apoyo y las teorías de las diferentes escuelas apasionan a la aristocracia cultivada. El apoyo imperial implica un cierto control sobre el funcionamiento de las instituciones.

Los emperadores y la nobleza conceden bienes importantes (tierras monásticas eximidas de impuestos) y dinero para construir templos, estatuas monumentales, materiales preciosos y ornamentos. Las donaciones sustanciosas a la iglesia budista se convierten en un hábito de buen gusto para las élites y las representaciones iconográficas ocupan un lugar preponderante en el arte medieval chino.

Los grandes dominios monásticos poseen equipos y siervos en gran número; desempeñan también un papel activo en la colonización y en la cultura de zonas fronterizas. Los monasterios sirven de bancos de préstamo, de graneros y administran todo tipo de negocios y de servicios, incluidos molinos o baños públicos. Los habitantes de las ciudades y de los pueblos forman, por su parte, asociaciones piadosas que financian pequeñas ermitas, erigen imágenes e inscripciones votivas, organizan rituales, sermones y recitaciones de textos. El budismo, si bien no suplanta de

ninguna manera la religión china preexistente (taoísmo, confucianismo, cultos locales), se implanta, sin embargo, en todos los niveles de la sociedad y se convierte entonces en la institución religiosa más rica y organizada. El clero budista reúne posiblemente así hasta el uno por ciento de la población bajo la dinastía Tang (618-907). Esta fuerza acaba por suscitar numerosas reacciones hostiles, donde se agregan consideraciones teológicas (en particular, la desestimación de las teorías budistas sobre la reencarnación y la salvación concebida como la extinción, el nirvana), xenófobas (el budismo es percibido todavía como una religión extranjera, noción que se difuminará más tarde), anticlericales (el rechazo de monjes y monjas separados de su familia y que no se entregan a una actividad productiva, sospechosos de insumisión al Estado), y por fin, económicas (el «despilfarro» de los recursos dedicados a los monasterios lujosos y las exenciones de impuestos). Esta polémica se prolongó durante mucho tiempo, y ciertos elementos, como el anticlericalismo, perduran hasta hoy.

En 845, el emperador Wuzong, muy hostil a las religiones extranjeras (budismo, nestorianismo y zoroastrismo), prohíbe el budismo. Confisca cuatro mil seiscientos monasterios y cuarenta mil templos, y doscientos sesenta mil monjes y monjas deben colgar los hábitos. La medida se revocará al cabo de un año, pero tendrá un efecto devastador para numerosas escuelas budistas. La institución monacal budista jamás volvió a recobrar el nivel de independencia y de riqueza de la que había gozado anteriormente. Después de 845, el dogma de la coexistencia de las tres religiones instituidas (budismo, taoísmo, confucianismo) será oficial y ampliamente aceptado. Tras la persecución, sólo subsisten las escuelas budistas Chan y Tierra Pura.



Estatua colosal de Buda, en Leshan, sudoeste de China. Erigida bajo la dinastía de los Tang (618-907 d. C.).

Las escuelas Tiantai y Huayan conservan, pese a todo, cierta influencia, y sus tratados se utilizan en los monasterios Chan. En este período, dos ramas del Chan destacan significativamente, Linji y Caodong, que se convertirán más tarde en las escuelas Rinzaï y Soto del budismo Zen japonés.

Durante el turbulento período de los Tang a los Song (907-960), el reino de Wuyue (893-978), que abarcaba los territorios del Zhejiang, el sur de Jiangsu y el norte de Fujian, adoptó un papel fundamental en la transmisión del budismo. Sus soberanos hicieron buscar *sutras* perdidos o destruidos. A semejanza de los Tang, los emperadores ejercían un control sobre el budismo, e influyeron sobre sus prácticas imponiendo la asociación de los templos ancestrales con los templos budistas.

Cuando China queda unificada bajo el poder de los Song, no se concede exención de impuestos a los monasterios budistas, para así evitar los favores imperantes en la época de los Sui y de los Tang. Al principio de la dinastía, la escuela Tiantai, revigorizada por los soberanos de Wuyue, intenta una última vez, pero en vano, competir con la escuela Chan.

Con el advenimiento de los Yuán (1234), el Chan goza un tiempo de los favores del kan, el emperador mongol, pero en 1269 Kublai Kan concede el control del conjunto de los budistas al

representante de la línea Sakyapa, una de las cuatro escuelas del budismo tibetano.

A partir de los Song (960-1279), la tendencia sincrética confucionismo-taoísmo-budismo, que se había manifestado desde el principio, se generaliza. Los intercambios entre las escuelas Chan y Tierra Pura se intensifican también y todavía se reforzarán a partir del siglo XVI, durante la dinastía Ming. Cuatro eminentes maestros budistas fomentarán dicho acercamiento: Yunqi Zhuhong (1535-1615), Zibo Daguan o Zibo Zhenke (1544-1604), Hanshan Deqing (1546-1623) y Ouyi Zhixu (1599-1655).

Bajo los Song nace también la Escuela del Loto Blanco, que dará origen en los siglos siguientes a una multitud de sectas que no serán verdaderamente budistas. Bajo los Ming aparece el movimiento Wu wei (o la secta Luo), fundado por el monje Chan Luó Qing (1443-1527). En el carácter sincrético, puesto que reverencia a una divinidad taoísta, está el origen del zhaijiao, un budismo laico que, por otra parte, ya preconizaba la secta del Loto Blanco. La religión popular continúa absorbiendo elementos búdicos.

La gran persecución antibudista de 845 provocó la decadencia de las escuelas Tiantai, Huayan y Faxiang como instituciones estructuradas. La tradición de sus enseñanzas la mantuvieron algunos maestros y es sólo a partir de principios del siglo XX que los intelectuales chinos y los reformadores del budismo se volvieron de nuevo con entusiasmo hacia las enseñanzas sofisticadas de estas escuelas. Esto permitió transformar la imagen de los religiosos budistas, acusados de un nivel educativo extremadamente bajo, y considerar las enseñanzas budistas bajo un aspecto puramente filosófico o universitario.

La escuela Chan y la de la Tierra Pura continuaron a lo largo de los siglos y se asociaron con frecuencia, como hemos visto. Desde el siglo X, muchos monasterios aunaban las prácticas de meditación chan y las prácticas de recitación de nombres de Buda o *nianfo* de la Tierra Pura. Este proceso se intensificó a finales del siglo XVI. Es importante no exagerar la oposición entre las diferentes escuelas: la organización del clero y las reglas monásticas intrínsecas del Chan se adoptaron en el conjunto de los monasterios budistas chinos, pero los tratados de las escuelas Huayan y Tiantai a menudo están en la base de las enseñanzas que son dispensadas en estos mismos monasterios. Hay que distinguir pues las escuelas doctrinales (*oufamen*) de los movimientos institucionalizados (*zongpai*). De hecho, a menudo es difícil determinar a qué escuela pertenece un religioso. Pertenecerá a la escuela Chan en la medida en que el maestro que le ha conferido la ordenación pertenece a esa escuela. Es así definida la pertenencia a una escuela institucionalizada. Pero a nivel doctrinal, el religioso es libre de recibir las enseñanzas de otros maestros que pertenecen a otras escuelas, Tiantai, Huayan o Faxiang. De modo general, la inmensa mayoría de los monasterios son de obediencia Chan, en la medida en que el maestro fundador era de este linaje, pero las enseñanzas que se dispensan pueden perfectamente ser de otra escuela.

Los textos del budismo chino

Las primeras traducciones al chino de los *sutras* aparecen hacia el año 148, bajo la dirección de An Shigao. Traduce en Luoyang treinta y cinco textos del budismo Theravada. Lokaksema traduce entre ciento setenta y ocho y ciento ochenta y nueve textos del Mahayana.

El desarrollo institucional de la iglesia budista en China se acompañó de un desarrollo intelectual continuo. Los primeros textos búdicos traducidos al chino aparecen con los misioneros, pero es más tarde (a partir del s. IV y hasta el fin del período Tang) cuando la inmensa empresa de traducción de la literatura canónica alcanza su auténtico cénit. Este trabajo lo emprenden equipos de traductores-monjes de Asia Central (que leen los textos en las lenguas indias o centroasiáticas y los glosan en chino) y monjes chinos que pulen la expresión escrita. El equipo más célebre es el dirigido por Kumarajiva, hacia el año 400, que elabora traducciones todavía utilizadas hoy. El monje chino Faxiang parte en un viaje de quince años a la India. Relatará sus vivencias en unos escritos muy recomendables para entender el budismo de aquella época.

Los textos mayores son traducidos muchas veces por equipos competidores. Si el aflujo de estos textos permitió asentar los fundamentos teóricos del budismo chino, generó también una cierta confusión. En efecto, textos de estatutos y de épocas diferentes llegaban al mismo tiempo: el *Canon* antiguo con los *sutras* recomendados por Buda, los textos de disciplina monástica y la escolástica clásica, así como los *sutras* y los tratados del Gran vehículo, el Mahayana. Los monjes chinos quisieron también averiguar las fuentes del budismo en la India y asegurarse de que todos los textos canónicos les habían llegado de modo fidedigno; el más célebre de ellos, Xuanzang (596-664), se fue dieciséis años y volvió a China con gran cantidad de textos nuevos. A partir del siglo VII, un movimiento inverso de difusión de los textos búdicos en chino se desarrolla en dirección a Corea y, más tarde, a Japón y Vietnám. Así, durante muchos siglos, los monjes de estos países acudirán a China para buscar las fuentes de su propio budismo.

La multiplicidad de estos textos es, no obstante, problemática, en la medida en que otros textos apócrifos imitan los *sutras* traducidos en China, y vienen añadirse a estos en número siempre creciente. Las autoridades búdicas intentan remediarlo con la elaboración de catálogos que separan los auténticos *sutras* de los falsos, y además proscriben estos últimos; sin embargo, los documentos apócrifos disfrutaban de gran éxito porque ofrecían respuestas budistas a problemas específicamente chinos y justificaban prácticas nuevas. Encontramos *sutras* apócrifos que preconizan un vegetarianismo estricto, cosa que no formaba parte del budismo indio, que asumen las doctrinas y los rituales vinculados a la piedad filial y a la salvación de los parientes difuntos, u otros que expresan los temores apocalípticos y las esperanzas mesiánicas, recuperados de una herencia china prebudista.

Las escuelas del budismo chino

A partir de los Jin orientales, las escuelas budistas nacen a raíz de los primeros *sutras* traducidos. La transmisión y propagación del budismo en las tres regiones (India, China y Japón) fue, ya en 1311, un tema de interés para el monje Kegon Gyonen, que menciona en sus escritos hasta trece escuelas budistas que se desarrollaron entre los siglos V y IX. Las primeras escuelas desaparecieron de China, suplantadas por nuevas corrientes que propondrán teorías más completas.

- Escuela Sanlun (Sanlunzong) o de los Tres Tratados, fundada sobre el *Satika sastra,* el *Madhyamika sastra* y el *Dvadasamukha sastra* traducidos por Kumarajiva. Creada por sus discípulos, constituye la rama china del *Madhyamika*. Conocerá un cierto desarrollo en Corea y en Japón.
- Escuela Chengshi (Chéngshizong) o Perfección de la Verdad, fundada sobre el tratado del mismo nombre de Harivarman. Relacionada con Hinayana, fue el origen de la escuela japonesa Jojitsu.
- Escuela Jushe (Jushèzong) o Kosa, en sánscrito; parece haber pertenecido a la corriente Hinayana.
- Escuela Pitan (Pítá) o Abhidharma, fundada sobre el *Tesoro del Abhidhamma* de Vasubandhu.
- Escuela Shelun (Shèlùnzong), fundada sobre *Mahayana-samgraha* de Asanga, comentado por Vasubandhu; este texto será de nuevo traducido bajo los Tang por Xuanzang, cuyo discípulo fundará la escuela Faxiang, que reemplazará a la escuela Shelun.
- Escuela Niepan (Nièpánzong) o Nirvana, fundada sobre el *sutra* del mismo nombre, que se presentó como la última enseñanza de Buda hasta que la escuela Tiantai impuso el *Sutra del Loto*, hecho a partir del cual reafirmaría su preponderancia.
- Escuela Dilun (Dìlùnzong) o Dasabhumika, fundada sobre el *Tratado de las diez tierras* de Vasubandhu; será suplantada en el siglo VII por Huayan, cuyo *sutra* de referencia, el *sutra Avatamsaka,* comprende el *Tratado de las diez tierras* como uno de sus capítulos.
- Escuela Lü ou Vinaya (Luzong); enseña que la observancia estricta de una vida monástica es primordial.

La escuela Tiantai

El nombre de esta escuela proviene del monte Tiantai, situado en la provincia de Zhejiang. Es allí donde Zhiyi (538-597), que sistematizó los principios doctrinales de esta escuela, se instaló y pasó la mayor parte de su vida. Zhiyi escribió poco, pero sus enseñanzas fueron anotadas por sus discípulos. Dando pruebas de un saber casi enciclopédico, estableció las bases de una escuela ecléctica que tomaba en consideración todas las formas de budismo y los *sutras* del Hinayana y del Mahayana. Para Zhiyi, no hay antagonismo entre estos dos Vehículos: la enseñanza de cada *sutra* es verdad en la medida en que se lo resitúa en su contexto, porque Buda utiliza medios o artificios salvíficos (*upaya*) para hacer «madurar» a los seres y adaptarse a sus capacidades y aspiraciones. Según él, el *Sutra del Loto* representa el último sentido. La práctica espiritual de esta escuela

consiste en cultivar la concentración y la visión penetrante. Gracias a la primera, el practicante comprende que todos los fenómenos carecen de naturaleza propia y que no poseen ninguna existencia verdadera. Es sólo bajo el prisma de nuestras ilusiones mentales, bajo el efecto de nuestra imaginación, que aparecen como realidades. Mediante la visión penetrante, comprendemos que, aunque no tuvieran existencia efectiva, los fenómenos tienen, sin embargo, una existencia temporal o convencional, así como una actividad en este mundo. Pues son semejantes a los sueños u objetos creados por un mago. Se mueven y parecen existir, pero de hecho no existen. La utilización de las nociones filosóficas chinas tradicionales del *li* «principio» y del *shi* «fenómeno», para adaptar el budismo al pensamiento chino, es frecuente en el conjunto de las escuelas budistas chinas. Aparece muy claramente en la escuela Tiantai, donde la concentración está basada en el *li* porque considera la realidad última como «objeto», y la visión penetrante se apoya en el *shi* porque tiene como objeto las diferentes formas fenomenales.

La escuela Huayan o Avatamsaka

A semejanza de la escuela Tiantai, la escuela Huayan es una corriente especulativa que privilegia la exégesis. Extrae su nombre del *Sutra de la Guirnalda* (*Avatamsaka Sutra* en sánscrito, *Huayan jing* en chino). Según esta tradición, este *sutra* lo predicó Buda inmediatamente después de su iluminación. Pero esta enseñanza, al ser demasiado profunda, el auditorio no la comprendió y Buda decidió entonces recomendar los textos del Pequeño Vehículo o Hinayana.

Fazang (643-712), cuyos escritos representan más de un centenar de rollos, está considerado como el fundador de esta escuela. En su juventud, trabajó en la oficina de traducción del gran maestro y peregrino Xuanzang (hacia 596-664), pero no estuvo de acuerdo con este último en el hecho de que sólo ciertos seres poseían la naturaleza de Buda. Para Fazang, todos los seres tenían un espíritu intrínsecamente puro y despierto, y el estado de Buda era pues accesible a todos. No era el único que presentaba y defendía esta tesis, pues el concepto del *tathagatagarbha* (naturaleza de buda eterna y universal, intrínseca en todos los seres) desempeñó un papel notable en la mayoría de las escuelas del budismo chino.

A causa de su longitud (contiene de sesenta a ochenta rollos, según las versiones) y la sutileza de su enseñanza, el *Sutra de la Guirnalda* constituía una enseñanza muy difícil. Fue objeto de tres traducciones en chino en el siglo V, a principios del siglo VIII y a principios del IX. Fazang participó en la segunda, bajo la dirección del gran maestro Siksananda (652-710).

La escuela Huayan también establece clasificaciones en la enseñanza de Buda, pero como fue fundada después de la escuela Tiantai, su sistema es más completo.

La escuela de la Tierra Pura o Jingtu Jiao

Esta escuela se origina en la India, pero conoció un desarrollo considerable en China. Preconiza una devoción sin límite a Buda Amitabha. Se apoya en un texto, *Sukhavativyuha Sutra* o *Sutra de la Tierra Pura de felicidad*. En dicho *sutra*, Buda Sakyamuni revela que, en un número inconmensurable de períodos cósmicos, el Buda Amitabha, que era entonces un monje nombrado Dharmakara, hizo voto de hacerse Buda en una tierra pura excelente, y cómo, gracias a su voto, conduce en lo sucesivo a todos los que lo veneran hacia la Tierra Pura de Sukhavati. Una versión larga y una versión corta de este texto han sido traducidas en chino. Ambas dan descripciones

extremadamente detalladas de estos tipos de paraíso que es la Tierra Pura o *Jingtu*. Pero mientras que la versión larga insiste en el hecho de que un renacimiento en la Tierra Pura de Amitabha puede obtenerse sólo cuando el cumplimiento de actos virtuosos acompaña la devoción hacia este Buda, en la versión corta únicamente la fe y la recitación del nombre de este Buda son necesarias. El mantra del homenaje a este Buda («*Namo Omito fo*») gozó de enorme popularidad en China y, en nuestros días, todavía dicha escuela sigue siendo muy importante.

Fresco que representa al Buda Amitabha, figura esencial del budismo chino de la Tierra Pura (s. VIII d. C.). Provincia de Dunhuang, China.

La escuela Faxiang y las características de los dharmas

Fundada por el gran traductor, exegeta y peregrino Xuanzang (596-664). Se trata probablemente de la escuela budista con menos influencia china, ya que procuró mantener el modelo indio. Emparentada, en efecto, con la escuela india de Yogacara, fundada sobre las enseñanzas de dos maestros indios, Asanga y Vasubandhu, que vivieron en el siglo V. Según ellos, las concepciones que tenemos de nuestro ego y de los objetos exteriores no son nada más que construcciones mentales. El mundo no existe, es sólo una elaboración de nuestro espíritu. Es por dicha razón que esta escuela también es a menudo llamada escuela del Sólo Pensamiento o «escuela idealista».

Antes de irse a la India, Xuanzang ya había oído hablar de esta enseñanza, pero las bases resultaban poco claras. Su viaje (629-645) lo condujo a la gran universidad monástica budista india de Nalanda. A su vuelta, tradujo los textos fundadores y sus principales discípulos sistematizaron su enseñanza en sus obras.

La escuela Chan

El término *chan* viene de «chan-na», transcripción china del sánscrito *dhyana*, que significa 'meditación'. Esta práctica desempeña, sin duda, un papel fundamental en esta escuela, pero no hay que olvidar que la meditación, puesto que permite descubrir y transformar los pilares de nuestra comprensión del mundo, es de modo general la base de la enseñanza budista. La encontramos así en la escuela de la Tierra Pura, bajo la forma de la invocación del nombre de Buda Amitabha o Nianfo, pero igualmente bajo la forma más analítica en el marco de la escuela Tiantai.

Según la tradición, la escuela Chan habría sido fundada por Bodhidharma, un monje indio que habría llegado al sur de China en el año 520. Pero, actualmente, la mayoría de los especialistas del budismo piensan que fue sólo a finales del siglo VII que los diferentes maestros chinos «fabricaron» una conexión con Bodhidharma; autentificaban así sus enseñanzas mediante una descendencia de patriarcas. La escuela Chan se caracterizará por el valor que le concederá a la transmisión del maestro al discípulo de la experiencia espiritual.

La meditación de la escuela Chan es bastante conocida en Occidente, en particular bajo su forma japonesa o *zazen*. En el *Sutra de la plataforma* (uno de los textos fundamentales de esta escuela que, aunque rechaza con frecuencia toda referencia a fuentes escritas, fue el origen de una abundante literatura), Huineng (638-713), el sexto patriarca, explica así la actividad de «sentarse en meditación» (*zuochan,* en chino, *zazen* en japonés): «"Sentarse" no designa una actividad física, sino no activar los pensamientos en relación a los objetos exteriores, y por "meditación" entendemos "ver su propia naturaleza original sin confusión"».

A pesar de una tradición iconoclasta muy fuerte, la escuela Chan instituyó para sus miembros una vida estructurada e institucionalizada, donde las prácticas clásicas de la meditación estaban en la base del día al día de los religiosos. Es a un maestro Chan, Baizhang, que vivió al principio del siglo IX, a quien se le debe la formulación de una serie de reglas monásticas que, a pesar de las enmiendas, están aún en uso en gran parte de los monasterios chinos. Según la tradición, este maestro formuló el célebre principio del Chan «un día sin trabajar, un día sin comer», que obligaba a los religiosos a

preservar su autonomía económica a través del recurso del trabajo manual. Esta idea será ampliamente imitada y desarrollada en el siglo XX, cuando al poco tiempo de crearse la República Popular China, y bajo el régimen comunista, las comunidades religiosas fueron acusadas de «parasitar» la sociedad.

El templo del Buda de Jade es un templo budista de la ciudad de Shanghái, en China. El templo original fue construido en el año 1882.

Partiendo de la doctrina del *Tathagatagarbha,* según la cual la naturaleza de Buda está presente de modo inmanente en cada ser, la escuela Chan defiende el principio del despertar súbito con relación al despertar gradual. Rechaza todo análisis, todo estudio, predica un contacto directo con la realidad última. Además de la práctica de la meditación, este contacto puede ser provocado por todo tipo de métodos, generalmente sorprendentes fuera de su contexto inicial, tales como el empleo de paradojas, de cuestiones desconcertantes o hasta el uso de golpes o de insultos.

La evolución del budismo chino hasta la actualidad

El lugar del budismo en la sociedad china ha de ser considerado en varios niveles: la institución monástica, el papel de los religiosos en la sociedad y la difusión de las ideas y los valores budistas. Desde los Song hasta los trastornos políticos del siglo XX, hay que distinguir dos tipos de instituciones budistas: los monasterios públicos o ecuménicos, por una parte (donde el abad es escogido por la comunidad de monjes y acogen gratuitamente a todos los monjes ordenados tanto tiempo como lo deseen), y los templos o las ermitas privadas o hereditarias, por otra parte, cuya dirección se transmite de maestro a discípulo. Entre estos últimos, existen muchos conventos de mujeres, puesto que China es el país donde las monjas budistas conocieron más independencia y reconocimiento social (hasta tal punto que en el clero de Taiwán, en la actualidad, las mujeres superan en número a los hombres).

Mientras que los monasterios (en un número relativamente restringido en el país, pero que, no obstante, reúne los emplazamientos más importantes y prestigiosos) pertenecían a la comunidad budista entera, los templos formaban parte de un linaje religioso, o bien eran propiedad de laicos que confiaban la gestión a religiosos. Los grandes monasterios estaban consagrados al estudio, a la meditación, a la formación y a la ordenación de los jóvenes monjes. Los templos, en cambio, eran unos establecimientos integrados en la vida social de los pueblos y los barrios; los religiosos que vivían allí, y que representaban la mayoría del clero, se encargaban de los cultos y ofrecían sus servicios a los habitantes, en particular en el momento de los rituales funerarios. Los budistas reformadores del siglo XX admitieron que el budismo chino se equivocó radicalmente al convertirse en prestatario de los servicios fúnebres. De hecho, la función de la gestión de la muerte es la esencial en la percepción que los chinos tienen del budismo. Hay que subrayar también que un gran número de templos locales donde se alojaban los religiosos budistas, y donde oficiaban, estaban dedicados a dioses locales santos no budistas. En este sentido podemos decir que en China el budismo no es una religión separada, sino que se integra en un contexto más amplio de la religión china.

No obstante, la distinción entre monasterios públicos y templos hereditarios queda en la actualidad cada vez más desdibujada. Formas mixtas se desarrollan en Taiwán, Hong Kong y en las comunidades chinas de ultramar. No existen grandes monasterios que acojan a centenares de monjes, como existían en China antes de 1949. En la China Popular, los templos a los dioses locales están en declive y tienen cada vez más dificultades para reclutar monjes budistas. Los monasterios reabrieron después de los furores de la revolución cultural, pero están controlados por la Asociación Budista Patriótica, ella misma bajo la tutela del Partido. Si los monasterios juegan de nuevo su papel de centro de formación para el clero, también deben subvenir a sus necesidades acogiendo a turistas, pues sus antiguas haciendas han sido nacionalizadas. Su modo de funcionamiento difiere mucho de antes de 1949.

Momia de Huineng (638-713), el sexto patriarca del budismo Chan. Según sus enseñanzas, sentarse no designa una actividad física, sino no activar los pensamientos en relación a los objetos.

No hay que reducir, como es obvio, la historia del budismo a los azares de la institución budista en el curso de las edades, particularmente del siglo XX, marcado por las políticas violentas y antirreligiosas de los revolucionarios, los nacionalistas y los comunistas, políticas que no fueron por otra parte única y específicamente contra el budismo. Aunque hoy en día es muy raro que los chinos (aparte de los monjes y las monjas) se declaren exclusivamente budistas, sin embargo, todos tratan con cierta familiaridad al budismo. Muchos solicitan los servicios de un monje, rogan a Buda o a un santo budista (Guanyin en particular). Integrándose progresivamente en la religión china, el budismo ha difundido en la sociedad un gran número de elementos de fe y de práctica comunes, tales como la reencarnación o la gravedad del pecado de matar a los animales. Algunos, justamente como la no-violencia hacia los animales, el vegetarianismo (que conoce, desde hace algunas décadas, una gran difusión) o la reencarnación fueron promovidos por el taoísmo. Cultos de orígenes búdicos, en particular el de Guanyin, que desempeña el papel de madre santa e intercesora, sobrepasan el marco de las instituciones budistas. Por fin, las doctrinas y las prácticas budistas son adoptadas y difundidas por grupos laicos de tipo sectario, completamente independientes de la institución monástica. En este inicio del siglo XXI, el prestigio de la tradición especulativa budista permanece entero; la fe y la práctica están siempre vivas, aunque se desplazan de manera continua hacia nuevas formas sociales de organización.

Patriarcas a partir de la tradición Mahayana

Lista de patriarcas del budismo Mahayana que finaliza con Bodhidharma, aunque este personaje supone bastantes problemas históricos. En la tradición del budismo Chan se considera que todos estos patriarcas formaron un linaje de dicha tendencia budista antes que el Chan fuera introducido en China:

- Mahakashyapa
- Ananda
- Shanavāsa
- Upagupta
- Dhritaka
- Micchaka
- Vasumitra
- Bouddhanandi
- Bouddhamitra
- Bhikshu Parshva
- Punyayashas
- Ashvagosha
- Bhikshu
- Kapimala
- Nāgārjuna
- Āryadeva
- Arya Rāhulata
- Sanghanandi
- Sanghayashas
- Kumārata
- Jayata
- Vasubandhu
- Manura
- Haklenayashas
- Bhikshu Simha
- Vāshasita
- Punyamitra
- Prajñātara
- Bodhidharma

Lista de patriarcas del Chan (Zen en japonés) que considera que Bodhidharma fue el primer patriarca del budismo Chan en China:

- Bodhidharma (en japonés, Daruma) 440?-528?
- Huike (en japonés, Daiso Eka) 487-593
- Sengcan (en japonés, Konchi Sosan)? -606
- Daoxin (en japonés, Dai'i Doshin) 580-651
- Hongren (en japonés, Dai'man Konin) 601-674
- Huineng (en japonés, Daikan Eno) 638-713
- Shenhui, 670? -760?
- Shenxiu, 607?-706
- Puji, 651-739

9

El budismo japonés

La llegada del budismo a Japón

El budismo japonés pertenece a las filosofías religiosas de las sectas del Mahayana, el cual es a veces llamado «budismo del norte». Sin embargo, el budismo japonés difiere bastante de las formas de budismo elaboradas sobre el continente asiático, tanto en sus concepciones filosóficas como en su representación de las divinidades y «fuerzas» veneradas por sus numerosas sectas y «escuelas». Estas últimas, después del esfuerzo sincrético desde principios del siglo IX d. C., atribuyen a las imágenes tradicionales venidas de la India, a través de Asia Central, China y de Corea, unos valores diferentes de aquellas que tenían al principio. Los religiosos de las múltiples sectas importadas de China, o de las que se crearán más tarde en Japón, así como sus fieles conciben la divinidad y su comitiva divina de maneras muy diversas. Una vez más, confrontado con otro pueblo y con otro folclore, el budismo adopta en Japón formas muy singulares.

La mayoría de las formas, a menudo teóricas, de las diversas divinidades del budismo japonés se encuentran representadas sobre mandala (en japonés, *mandara*) o diagramas cosmológicos, así como las formas divinas inusitadas y, para la inmensa mayoría, no representadas en Japón, que son descritas en todo tipo de textos budistas (*sutra* en sánscrito y *kyo* en japonés) indios, tibetanos, chinos o japoneses. Las representaciones del budismo japonés dependen en gran parte (sobre todo a partir del s. IX) de la tradición del budismo esotérico.

Muchas de ellas se encuentran reunidas en los grandes mandalas de la secta Shingon (*Ryoka mandara* o mandala de los Dos Mundos): el Kongokai mandara (*Vajradhatu mandala,* del «mundo del espíritu») y el Daihitaizosho mandara (o *Taizo-kai mandara*), que corresponde al Mahakarunagarbha mandala (*Garbhadhatu mandala,* del «mundo de las manifestaciones»). Las divinidades que no pertenecen a este par de mandala mayores participan o bien de la tradición del budismo antiguo (la de las escuelas introducidas en Japón con anterioridad al s. IX), en la cual se aprecian elementos ciertamente esotéricos (hablamos en este sentido del *komikkyo*, o «esoterismo antiguo») o formas del budismo esotérico (amidismo, algunas sectas del Zen, etc.), o bien del budismo popular, a menudo sincrético y mezclado con shinto.

Hacia el 538 de nuestra era (algunos historiadores hablan del año 552), el rey coreano de Kudara envió al soberano del Yamato (entonces establecido a Asuka, en la prefectura actual de Nara) una carta en la cual exponía la excelencia de los principios del budismo y le solicitaba ayuda contra

su, demasiado emprendedor, vecino, el reino de Silla. Con esta carta, entregada por una delegación de letrados y de budistas religiosos, se encontraban varios rodillos de las escrituras santas (redactadas en chino), una imagen de bronce de Buda, posiblemente otras de madera, banderas y objetos diversos de culto… Así penetró oficialmente el budismo, por lo menos, en las islas japonesas. De hecho, es probable que elementos de esta doctrina filosófica hubiesen hecho allí su aparición mucho antes de esa fecha, introducidos por refugiados coreanos y japoneses que procedían del protectorado de Mimana, en Corea. Pero, al carecer de apoyo oficial, esta nueva religión no había podido propagarse y es probable que contara con muy pocos fieles en el año 538.

Ciertos clanes locales se convirtieron a la nueva fe, al ver en ello un factor de progreso capaz de ayudarlos a superar a sus rivales. Comenzaron así a utilizar el saber y el talento de los religiosos, de los artistas y de los artesanos de Corea después de que Mimana hubiera escapado definitivamente (en 562) de los soberanos del Yamato.

Pero otros se opusieron ferozmente a la adopción del budismo como religión de Estado, y pronto se formaron dos bandos, que sumergieron al país, ya desgarrado por las luchas de influencia que oponían los clanes entre ellos, en una confusión todavía más grande. Un partido estaba dirigido por el clan de Nakatomi, al cual pertenecían los sacerdotes shinto que oficiaban en la Corte; eran fervientes partidarios de la religión indígena, el shinto. El otro partido, a la cabeza de los cuales se encontraba el clan de Soga, dirigido por el primer ministro Iname, se mostraba partidario de las reformas «al modo chino» y de la adopción del budismo. Se sucedieron sangrientas luchas que cesaron en 587 con la destrucción de los clanes que valoraban el shinto. La Corte, así como cierto número de familias nobles, se convirtió entonces al budismo.

Un hijo del emperador Yomei, el príncipe y luego regente Umayado, llegó a ser célebre bajo el nombre de Shotoku Taishi. Budista ferviente, Shotoku establece firmemente su religión en la Corte. Otros clanes se suman, cada vez en mayor número, al nuevo credo, por lo menos de modo formal. Las relaciones con China y Corea salen reforzadas, y muchos misioneros coreanos atraviesan los estrechos. El príncipe Shotoku recomendó entonces el budismo en su *Constitución en diecisiete artículos* (o *Jushichijo-no-Kempo*), la primera de Japón (probablemente redactada después de su muerte, en 622), en estos términos: «Venere de todo corazón los tres tesoros que son el Buda, el *dharma* (la ley budista) y la *sangha* (la comunidad de los monjes), porque en estos se encuentran la vida ideal y la sabiduría de la nación».

El pueblo japonés, que todavía desconfiaba del budismo, lo aceptó paulatinamente. A partir de 607, Shotoku envió a China varias misiones que debían volver con los conocimientos astronómicos, arquitectónicos y administrativos de la época de la dinastía Sui (581-618), así como con obras literarias y religiosas.

Así llegaron a Japón numerosos textos búdicos y, por otra parte, muchas prácticas taoístas y máximas confucionistas. El príncipe se consagró a propagar el budismo y escribió comentarios muy sabios sobre tres *sutras* importantes *(Saddharmapundarika Sutra, Hokke-kyo, Sutra del Loto de la Buena Ley; Vimalakirti Sutra, Yuimakyo, Discusiones de Vimalakirti sobre la doctrina; Shrimala Sutra, Shomangyo)*, los cuales ilustraron la doctrina de la salvación y fundamentaron una ética para el pueblo. Hizo también erigir varios templos diseñados por arquitectos coreanos (algunos perduran todavía, como el de Horyu-ji, cerca de Nara, y el Shitenno-ji, en Osaka). También multiplicó las fundaciones piadosas. A su muerte, en el año 622, si se da crédito a las afirmaciones de *Nihongi* (crónica histórica redactada en 720), había en Japón cuarenta y seis templos, ochocientos dieciséis

religiosos y quinientas sesenta y nueve religiosas… La promulgación, en el año 645, del código de la era Taika, un código administrativo calcado de un modelo chino, favoreció enormemente la expansión del budismo. Con su fervor, el emperador Tenchi (661-671) contribuyó a su propagación en las provincias.

En aquella época, todavía no puede hablarse de sectas en Japón. El budismo consistía entonces, en gran medida, en adoración o veneración de reliquias (*shari*), y en cuanto a sus aplicaciones prácticas no era muy diferente del shinto. Fue apreciado sobre todo por sus poderes mágicos y de protección, particularmente en la prevención y la curación de las enfermedades. En la Corte, los *sutras* fueron leídos con el fin de propiciar la lluvia, y las prácticas búdicas se mezclaron a menudo con prácticas que pertenecían a las creencias populares y al shinto.

Sin embargo, se edificaban templos para proteger las imágenes santas de Shaka (Buda Sakyamuni), de Miroku (Maitreya, el Buda del futuro), de Kannon Bosatsu (Avalokiteshvara, el *bodhisattva* de misericordia), de Yakushi Nyorai (Bhaisajyaguru, el Buda médico de las almas y del cuerpo), de Amida Nyorai (Amitabha, el Buda del más allá), etc., y los monjes comenzaban a profundizar en las diversas doctrinas budistas gracias al estudio de los manuscritos traídos de China y de Corea.

El budismo nacional, como se llamaba entonces la doctrina preconizada por el clan de Soga y por el príncipe Shotoku Taishi, iba pronto a convertirse, a imitación del budismo de China, en budismo de sectas. El cambio de capital, trasladada de Asuka a Nara, en el año 710, iba a favorecer, mediante el desarrollo de los templos y de los monasterios de la nueva ciudad imperial, el florecimiento de estas sectas. El príncipe Shotoku había estudiado las doctrinas del *sanron* (Madhyamika) y del *jojitsuron* (Satyasiddhishastra) bajo la dirección de los maestros coreanos Eji, Eso y Kanroku. En 653, el religioso Dosho, miembro del templo de Gango-ji, se trasladó a China, donde fue alumno del célebre peregrino chino Xuanzang (Hiuan-tsang), llamado Genjo, en japonés. A su regreso a Japón, el religioso transmitió la doctrina del *hosso* (Madhyayana) al monje Gyogi (670-749). En 658, los japoneses Chitsu y Chitatsu emprendieron un viaje a China, donde se convirtieron también en discípulos de Xuanzang. A su vuelta, trajeron una traducción china de *Abhidharmakoshashastra*.

Las seis sectas budistas de la época Nara (710-794)

En una progresión constante, los monjes japoneses se desplazaron a Corea y China, a pesar de los peligros del viaje, para volver cargados de nuevos textos y objetos de piedad. Con los templos regionales (*kokubun-ji*), edificados por orden imperial a partir del año 741, el budismo se difundió por todo el país. En el 749, como consecuencia de una epidemia de viruela que había asolado la comarca y contra la cual las oraciones en el *kami shinto* habían resultado infructuosas, una colosal estatua de bronce del Buda Vairocana (Daibutsu, Dainichi Nyorai) quedó instalada en el templo de Todai-ji, en Nara, con el fin de erradicar la enfermedad. A partir de entonces a Buda se lo consideró el protector del Estado.

Aun así, los cultos shinto no fueron relegados a un segundo plano. En la Corte, las ceremonias imperiales seguían oficiadas por sacerdotes del shinto, y un tipo de sincretismo shinto-budista emergió. Una tradición (que parece tardía) relata que Gyogi había solicitado al grande *kami shinto* del sol, Amaterasu Omikami, en su santuario de Ise, permiso para edificar la estatua del gran Buda del Todai-ji… Desde comienzos del siglo VIII, sin embargo, diversas tendencias aparecieron en el seno del budismo nacional, y pronto nacieron en Nara seis sectas y cada una basaba su doctrina en uno o varios textos religiosos.

Kusha-shu

La doctrina de esta secta todavía pertenecía al budismo de las escuelas antiguas, conocido con el nombre de Pequeño Vehículo (*hinayana*). Se fundamenta en el texto del *Abhidharmakoshashastra* (*Kusharon*), del monje indio Vasubandhu (Seshin, en japonés), en el siglo IV d. C. Promueve un materialismo que admite a la vez la materia y el espíritu, los cuales constituyen una personalidad ilusoria formada por cinco agregados (*skanda*): la forma (*rupa*), que constituye la materia; la sensación (*vedana*); la percepción (*samjna*); el concepto (*samskara*) y el conocimiento (*vijñana*) inherente al espíritu. Según esta doctrina, fuera del ser, consistente en estos cinco agregados, no puede existir un «yo» aparte de estos. Sólo estos agregados existen y son reales, así como los *dharmas* o condiciones del ser.

Jojitsu-shu

Esta secta es más radical que la anterior en su crítica, pues se niega a admitir la existencia de los agregados y de los *dharmas*. Su doctrina se basa en el *Satyasiddhishastra* (*Jojitsuron* o «Libro de la perfección de la verdad»), escrito en los albores del siglo III d. C. por el monje indio Harivarman (Karibatsuma, en japonés).

No obstante, estas dos escuelas no se consideraron en el Japón de entonces como sectas independientes, pues la secta del Kusha se identificaba con una rama de la secta Hosso, y la secta Jojitsu con una rama de la secta Sanron.

Hosso-shu

Escuela intermediaria entre las del Hinayana y del Mahayana, la secta Hosso (*Madhyayana* o del Vehículo del Medio) enseña que nada existe aparte del pensamiento, que sólo es efectivo. Se asienta en la filosofía de la escuela india del Yogacara, creada en el siglo V d. C. por Asanga (Mujaku) y su hermano Vasubandhu, y más específicamente en el texto escrito por Asanga, el *Yogacaryabhumishastra* (en japonés, *Yugashijiron*, el «Tratado sobre el yoga»), traducido al chino por Xuanzang, cuyo alumno Dosho (628-700) transmitió sus enseñanzas al monje Gyogi.

Sanron-shu

Adepta de la escuela del Madhyamika (del Vehículo del Medio), creada por el monje indio Nagarjuna (Ryuju) en el siglo II d. C., la secta Sanron basa su enseñanza en cuatro textos esenciales: el *Madhyamikashastra* (*Churon*) de Nagarjuna, traducido al chino en el año 409 por Kumarajiva; el *Dvadashadvarashastra* (*Junimonron* o «Tratado de las once puertas»), traducido también por Kumarajiva; el *Satashastra* (*Hyakuron* o «Tratado de los cien versos»), escrito por Aryadeva, alumno de Nagarjuna; el *Prajnaparamitashastra* (*Daichidoron* o «Tratado de la gran sabiduría») de Nagarjuna. La doctrina de esta escuela fue importada, en el año 625, a Japón, al templo de Gango-ji, por el monje coreano Ekan. Según esta doctrina, la verdad absoluta no es el ser ni la nada; es independiente de ambos, por tanto es inasequible.

Ritsu-shu

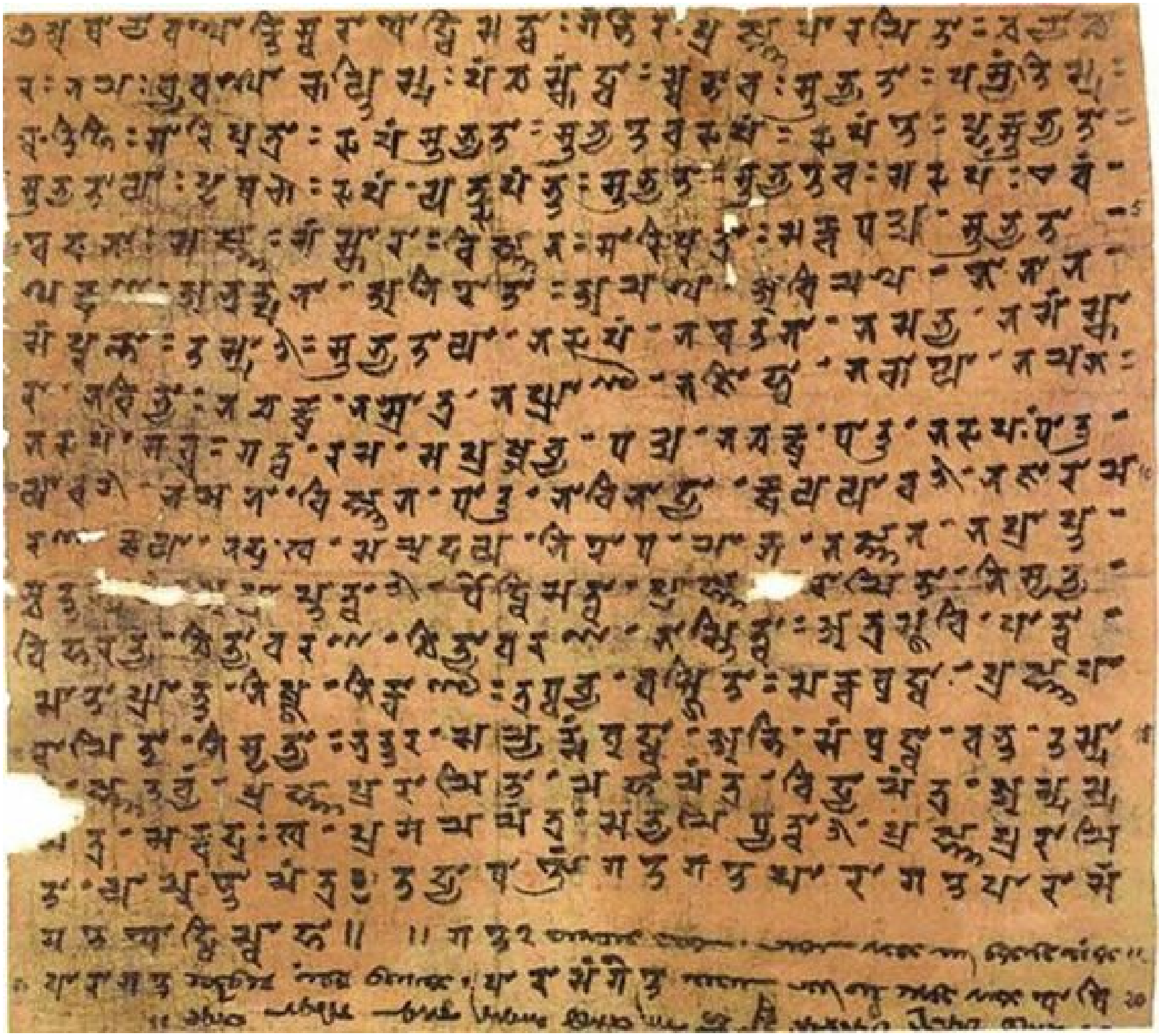
Esta secta, que depende a la vez del Pequeño y del Gran Vehículo, entre las que parece establecer un puente, pone principalmente énfasis en la necesidad de la disciplina (*vinaya, ritsu*), indispensable, según ella, para permitirle al fiel alcanzar el estado de Buda. Se desarrolló sobre todo en China, donde evolucionó a partir del *Dharmaguptavinaya* (en japonés, *Shibunritsu,* o «Regla en cuatro partes»), siendo redactado por Daoxuan (Tao-hiuan, 596-667), llamado Dosen o Nanzan Rishi en japonés. El monje Ganjin, de regreso de China en 754, introdujo en Japón el rito de la ordenación monástica de esta secta en el monasterio de Todai-ji, en Nara, en el templo Kanzeon-ji, en la provincia de Tsukushi, y en el de Yakushi-ji, en la prefectura de Tochigi.

Kegon-shu

La doctrina de la argumentación florida (*kegon-shu*) trata sobre todo del estado no condicionado de las cosas, pues todas las cosas provienen, según esta secta, de la naturaleza absoluta, del *bhutatathata*, o sea, la naturaleza absoluta o bien de la naturaleza de Buda. Su fundador fue Fazhun (Fa-tchouen, 557-640), en China, a partir del texto del *Avatamsaka Sutra* (*Kegon-kyo*). La secta Kegon basa su doctrina en una traducción de *Dashabhumivibhashashastra* (en japonés, *Jujibibasharon*, «Shastra de la explicación en diez partes»). La introdujo en Japón, en el año 736, el monje Dosen (703-762), un maestro chino de la escuela de la Disciplina (*vinaya*), aunque una tradición asegura que fue Bodhisena, un brahmán indio, su introductor en el país nipón.

Las doctrinas filosóficas de estas seis sectas o escuelas, al ser muy arduas, no fueron probablemente comprendidas por el grueso de la población, con excepción de los monjes y algunos aristócratas. El pueblo llano ignoraba estas especulaciones, de índole filosófica y metafísica. Ciertas nociones, sin embargo, independientes de las doctrinas puramente filosóficas, llegaron a cuajar,

como en el caso de la retribución de los actos mediante la ley del karma, así como la creencia en el poder salvífico de las divinidades, principalmente de los grandes Budas (Tathagata, Nyorai, en japonés) y de los santos que renunciaron al estado de Buda para ayudar a la humanidad, los *bodhisattvas* (*bosatsu*).



El *Sutra del Corazón* (*Hannya Shin-gyô*, en japonés) es probablemente el sutra más popular en Japón. Es famoso por sintetizar en doscientos sesenta y dos caracteres las enseñanzas de Buda (Biblioteca Nacional de Francia).

El budismo de la época Heian (794-1185)

En el momento del establecimiento de la nueva capital de Heian-kyo (Kioto), en el año 794, el emperador Kammu, para librarse de la presión que ejercían sobre la política los monjes de Nara, tomó medidas enérgicas para limitar la proliferación de los templos y de los religiosos. Con el fin de renovar el budismo japonés y divulgarlo más ampliamente entre los laicos (el budismo de Nara era sobre todo un budismo de monjes), envió a China a los disidentes religiosos para investigar allí nuevas doctrinas. En 805, Saicho (de su nombre póstumo Dengyo Daishi, 767-822) volvía del monte Tiantai a China, y fundaba en Japón, sobre el monte Hiei (donde, antes de su salida, había erigido una ermita con la intención de proteger la nueva capital de las malas influencias del nordeste), y con el patrocinio de la Corte, un monasterio donde enseñó las doctrinas de la secta Tendai (nombre de la montaña china donde había estudiado).

Otro monje, Kukai (de su nombre póstumo Kobo Daishi, 774-835), que regresaría de China un año después, traía los elementos doctrinales de otra secta china, la del Shenyan (*shingon* en japonés). Diez años más tarde, fundaba sobre el monte Koga, en el sur de Nara, una secta de budismo esotérico (*mikkyo*) llamada «del Mantra», o «de la Verdadera Palabra» (*shingon*).

El budismo de las escuelas de Nara, sin estar abandonado, se vio obligado a cederles, sin embargo, de modo paulatino el sitio a estas dos nuevas sectas que, al margen de su enseñanza, preconizaban el sincretismo parcial del budismo con ritual y las creencias del shinto. La divinidad solar shinto, el *kami* Amaterasu Omikami, el antepasado de la familia imperial de Japón, se identificó entonces con el gran Buda solar de la Luz y de la Verdad Mahavairocana (Dainichi Nyorai), y otras divinidades del shinto fueron consideradas como encarnaciones temporales o avatares (*gongen*) de las divinidades búdicas. De este modo, el pueblo se familiarizó con el budismo. Mientras que el sincretismo shinto-budista del *Shingon* tomó el nombre de *ryobushinto* o «shinto de ambas partes del universo», la secta Tendai fue nombrada *ichijitsu-shinto* o «shinto de la Verdad Única».

Aun así, las doctrinas de ambas sectas eran todavía demasiado herméticas para la mayoría de los japoneses. Por lo que se tendió a hacer del budismo una religión más simple todavía y praticable por todos, que estribaba en la sola adoración y en ser susceptible de ofrecer una posibilidad de salvación a los desheredados. Se trataba del amidismo, del nombre del Buda Amida (Amitabha). Esta nueva religión, nacida del budismo tradicional, la predicó en primer lugar un monje de la secta del Tendai llamado Genshin o Eshin (942-1017). Luego fue difundida por otros, como Kuya Shonin. El budismo del período de Heian se dividió desde entonces entre estas tres tendencias, las dos primeras ponían el acento en el ascesis, la meditación y el misticismo esotérico; la última, abría a todos el acceso fácil al paraíso de Amida. La creencia en el *mappo*, o «período final de la Buena Ley», que, según las interpretaciones de los datos de ciertos *sutras*, debía marcar el tercer período de un ciclo budista que se presentaba en 1052 y que predecía para esa fecha desórdenes y calamidades, hizo que muchos devotos se consagraran a la adoración de Amida, único capaz de salvarlos en el transcurso de sus vidas y de brindarles, en su Paraíso de la Tierra Pura (*jodo*), la paz y la felicidad eternas.

Tendai-shu

Su nombre procede de la montaña Tian tai, en China, donde estaba el origen de la secta japonesa del Tendai, que se estableció en el monasterio de Enryaku-ji, en el monte Hiei (Hieizan), con el monje Saicho, el alumno de Dao Sui (Tao Souei), y con uno de sus condiscípulos, el monje Gishin (de su nombre póstumo Shuzen Daishi). En 838, el monje Ennin (de su nombre póstumo Jikaku Daishi, 794-864) se marchó a China con el fin de traer textos y nuevas enseñanzas. En 851 Enchin (Chisho Daishi, 814-891) emprende un viaje semejante. Se abren así dos líneas de transmisión de la doctrina del Tendai en Japón: la de Saicho (en el monte Hiei) y la de Enchin (en Mi-i-dera). Numerosas subsectas emanaron del Tendai. La doctrina del Tendai radica esencialmente en tres textos: *Saddharmapundarika Sutra* (en japonés, *Hokke-kyo*; «Sutra del Loto de la Buena Ley»), el *Nirvana Sutra* (en japonés, *Nehangyo*; «Sutra del nirvana») y *Mahaprajnaparamita shastra* (en japonés, *Daichidoron*; «Tratado de la gran virtud de la sabiduría»). A la secta del Tendai también se la conoce por *Hokke-shu* (secta del Loto), debido a la veneración a su *sutra* principal y a los comentarios inherentes, sobre los que articula su doctrina.

Lo esencial de esta última se fundamenta en la concepción de los cinco períodos, de las ocho doctrinas y de los tres cuerpos de Buda. Los cinco períodos (que son admitidos por todas las doctrinas budistas) corresponden, según el Tendai, a las cinco fases sucesivas de la enseñanza de Buda, las doctrinas del Pequeño Vehículo, las del Gran Vehículo, de la perfección de la sabiduría y las enseñanzas de la verdad definitiva. Las ocho doctrinas corresponden a las enseñanzas exotéricas, las del Pequeño Vehículo, las del Gran Vehículo y del *hokke-kyo*. Los tres cuerpos son los tres aspectos que toma Buda, que son: el cuerpo de esencia (*dharmakaya*, *hosshin*), que representa a Buda que existe como ideal o principio, es decir, sin existencia personal o histórica; el cuerpo de manifestación (*sambhogakaya*, *hoshin*, *juyushin*), que representa el cuerpo obtenido por Buda como efecto de las acciones pasadas, tal como se manifiesta a los *bodhisattvas*; el cuerpo de metamorfosis (*nirmanakaya, oshin, ojin, keshin*), que representa el aspecto que Buda puede asumir para salvar a todos los seres. Todos los Budas poseen simultáneamente estos tres «cuerpos». Sin embargo, el gran Buda solar Vairocana (Dainichi Nyorai) es venerado bajo el aspecto de un cuerpo de esencia, mientras que el Buda histórico Sakyamuni lo es bajo el de un cuerpo de metamorfosis.

Lo absoluto, según las doctrinas del Tendai, sólo puede alcanzarse tras una larga instrucción en la ley y mediante una práctica ardua de la meditación. No obstante, las tendencias esotéricas comenzaron muy temprano a desarrollarse en las doctrinas de la secta del Tendai, posiblemente bajo la influencia del *shingon*, sobre todo después del regreso del monje Ennin, tendencias que, una vez aceptadas, se consideraron como aspectos diferentes de la misma enseñanza: todo lo que existe posee la naturaleza de Buda, y tanto lo absoluto como lo relativo, tanto la materia como el espíritu proceden de la misma esencia.

Shingon-shu

Como hemos visto, la doctrina del Shingon fue traída de China en 806 por el monje Kukai (774-835), después de que hubiera recibido la enseñanza esotérica del maestro chino Huige (Keika, en japonés). En China, aquel habría recibido de Amoghavajra, un sabio indio, la llave de la enseñanza del Shingon. Esta doctrina se funda esencialmente en la interpretación del mandala de ambas partes del mundo o *Ryo-kai mandara*, que Kukai expuso en sus ensayos críticos. Según las doctrinas del

Shingon, el fiel puede obtener en esta vida el estado de Buda, con la condición de que se entregue a las prácticas del triple misterio (*sanmitsu*). Los escritos de Kukai, que constituyen uno de los fundamentos de estas doctrinas en Japón, se apoyan en numerosos *sutra*, pero se orientan principalmente al estudio y la explicación del mandala de ambas partes del mundo, que consiste en un par de mandala complementarios: *Taizokai mandara*, que representa los aspectos manifestados por Dainichi Nyorai y el mundo fenomenal, impermanente, material; y *Kongo-kai*, que representa al espíritu, el principio ideal e indestructible (*kongo* significa 'diamante'), estable, permanente, de la divinidad.

Mediante estos dos mandala, las doctrinas del Shingon proponen un tipo de panteísmo en el cual todo el universo es una manifestación, una emanación del gran Buda solar central Mahavairocana (Dainichi Nyorai). En Japón dieron origen a un nacimiento de nuevas expresiones artísticas, en las cuales las representaciones de las divinidades se han diversificado de un modo extraordinario, y donde los gestos simbólicos (*mudra*, *in-zo*) y las posturas son significativas de la naturaleza y las funciones de cada divinidad. Este panteísmo también tántrico debía admitir en su seno las numerosas divinidades, o *kami*, del shinto y favorecer el sincretismo shinto-budista bajo una forma particular en el Shingon, el *ryobu-shinto* o shinto de ambas partes del universo.

Jodo-shu

La secta Jodo toma su nombre del de la «Tierra Pura» del oeste o del mundo occidental, considerado como la morada del Buda Amida (Amitabha), o Gokuraku Jodo. Esta secta de origen chino la introdujo en el año 847 el monje Eun (798-869) y habría conocido su mayor desarrollo al principio de la época del regente Fujiwara, es decir, entre el siglo X y el XI d. C., mediante los tratados de Genshin o Eshin (942-1017), *Ojoyoshu*, o «Cuestiones y respuestas sobre la muerte», en 984, de Ryonin (1071-1132), y sobre todo de Honen, llamado también Genku (1133-1212). Aunque esta secta no hubiera sido reconocida en primer lugar como independiente de la del Tendai, tendió a popularizar el budismo en Japón simplificando al extremo las doctrinas de salvación. Enseña que la simple adoración del Buda Amida y la repetición constante (*japa*, letanías) de su nombre en forma de invocación («*Namu Amida Butsu*», a veces abreviada en «*Nammanda Butsu*»), llamada *nembutsu*, basta para asegurarle al ser humano, después de su muerte, la entrada en el «Paraíso del oeste» (*Sukhavati*, *Gokuraku Jodo*), donde podrá mejorar para alcanzar finalmente el estado de Buda. Es una doctrina puramente pietista.

El budismo de la época Kamakura (1192-1333)

Con la decadencia del régimen de Fujiwara y los disturbios que se sucedieron, la creencia en la entrada en el período del *mappo*, o «era final de degeneración de la ley de Buda», tomó un carácter cada vez más dramático. El advenimiento del gobierno militar de Kamakura y las luchas de este contra el poder imperial y los aristócratas de Heiankyo iban a marcar profundamente la evolución del budismo en Japón. Nuevas sectas aparecieron, como la del Zen, que tuvo el favor de los guerreros, Lodo-shinshu y Nichiren, que principalmente se dirigieron a los campesinos ignorantes y a los *bushi*, o guerreros de clase media e inferior.

Jodo-shinshu

Uno de los discípulos de Honen, Shinran (llamado también Zenshin o Shakku, 1173-1262), tras la muerte de su maestro (1212), provocó un cisma en el seno de la secta del Jodo al publicar su enseñanza de *Kyo-gyoshinho* (doctrina, práctica, fe y realización), en 1224. Treinta años después la muerte de Shinran, un auditor fiel de este último resumió esta enseñanza en un opúsculo titulado *Tannisho* («Opúsculo sobre las heterodoxias deplorables»). Este texto se convertiría en uno de los más importantes de la nueva secta, que tomó entonces el nombre de Jodo-shinshu (es decir, «Verdadera secta de la Tierra Pura»). En sus enseñanzas, Shinran preconizaba la verdad doble (*shintai*, *zokutai*: fe y moralidad); afirmaba que el simple hecho de tener fe en el voto original de Amida (el cual consistía en salvar a todos los seres, cualesquiera que fuesen) y de recitar el *nembutsu* con sinceridad bastaba para garantizarse el renacimiento en el paraíso de Amida. La verdad estriba pues en confiar, de todo corazón, en el poder superior del voto original de Amida, dejando a un lado toda idea personal.

Una originalidad de la nueva secta era que sus religiosos tenían derecho a casarse, con el fin de erradicar la diferencia tradicional que existía entre el clero y el mundo laico. Ippen Shonin (llamado a veces Yugyo Shonin, 1239-1289), un antiguo monje del Tendai, declaró que el Kami shinto era una manifestación de los Budas y *bodhisattvas*, a los cuales podían rezar el *nembutsu*. Recomendaba un abandono total en Amida y, de hecho, añadió el misticismo al pietismo del *jodo*. En el siglo XV, Rennyo (1415-1499), continuador de Shinran, asegurará que la recitación del *nembutsu* sin fe es inútil. Los que se oponían a sus puntos de vista, particularmente durante el período de guerras civiles que desangraron Japón desde mediados del siglo XV hasta mediados del XVI (*sengoku-jidai* o época del país en guerra), les dieron a sus partidarios el nombre de *ikko* (los que se vuelven de un sólo lado). Estos *ikko*, organizados en ligas (*ikko-ikki*), se armaron con el fin de resistir a los ataques de otras sectas y de las fuerzas seculares. La fe de los predicadores del Jodo-shinshu era intensa, y sus predicaciones eran enérgicas. En aquella época, esta secta conoció una propagación prodigiosa. Los adeptos de la secta Shin (como se llamaba entonces para abreviar el Jodo-shinshu), aunque mezclando a su fe principios confucionistas y políticos, se negaban a venerar las numerosas divinidades del panteón budista y, en principio, admitían sólo la imagen del Buda Amida.

Zen-shu

Aprender el camino de Buda es aprender acerca de uno mismo.
Aprender acerca de uno mismo es olvidarse de uno mismo.
Olvidarse de uno mismo
es estar iluminado por todas las cosas del mundo.
Estar iluminado por todas las cosas del mundo
es prescindir del cuerpo y de la mente propias.

Maestro Zen Dogen (1200-1253).

La doctrina del Zen (*chan* en chino), abreviatura de *zenna*, transcripción japonesa del sánscrito *dhyana* (‘meditación’), es una transmisión de una naturaleza especial aparte de toda enseñanza y que no se apoya en ninguna palabra; reconoce pues la naturaleza del pensamiento humano en sí intrínseca a la naturaleza de Buda. Esta doctrina fue importada de China en 1191 por el monje Eisai (Senko Kokushi, 1141-1215), que establece en Japón la secta Rinzai (Huang-long, o Linji, en chino), y por el monje Dogen (Buppo Zenji, muerto en 1253; de su nombre póstumo, Shoyo Daishi), que a su vuelta de China, en 1227, establece la secta Soto (o Sodo, Caodong, en chino). Hacia 1650, un monje chino exportó a Japón otra secta, llamada Obaku, que también estaba vinculada con las doctrinas del *zen*. La enseñanza del *dhyana* (la meditación) habría sido, según la tradición, transmitida por uno de los grandes discípulos del Buda Sakyamuni, Kashyapa (Makakasho), a otro discípulo, Ananda, y así sucesivamente a través de veintiocho patriarcas, hasta Bodhidharma (Bodaidaruma) que, siempre según una tradición histórica dudosa, la habría introducido de la India a China en el año 520.

Pintura que representa al maestro Zen Dogen (1200-1253), que a su regreso de China, en 1227, estableció en Japón la escuela del Zen Soto, desde entonces una de las escuelas más importantes del budismo japonés.

El Zen propone fundamentalmente un método de liberación original que depende más de la experiencia que del estudio de los textos. Proclama que la naturaleza de Buda está en todos los seres y fuera de las clasificaciones morales ordinarias: el único modo de alcanzar el *satori* (la iluminación) es trascender el pensamiento individual. Esta secta, por su negativa de la tradición, debería constituir una categoría filosófica separada, aunque apela a veces al Buda histórico.

Nichiren-shu

Hijo de un pobre pescador, Nichiren (de su verdadero nombre Zennichi Maru, de su nombre de monje Rencho, de su nombre póstumo Rissho Daishi [1222-1282]) fue educado en los principios de la secta Jodo. Ordenado monje, puso en duda la eficacia efectiva de la práctica del *nembutsu* y se afanó en querer devolver al budismo del Tendai su pureza original. Dejó el monte Hiei y, rechazando las doctrinas esotéricas del Tendai, comenzó, en 1253, a enseñar su propia doctrina, fundada sobre el *Sutra del Loto* (*Saddharmapundarika Sutra, Hokke-kyo*) y sobre tres grandes fundamentos: el objeto del culto (es decir, el *Sutra del Loto*), los principios morales y la identificación de su doctrina con el devenir de Japón. Expuso este último principio en su *Rissho Ankokuron* («Tratado sobre la estabilización del Estado por el establecimiento de la ortodoxia»), escrito en 1260. Doce años después, escribió su *Kaimokusho* («Tratado que abre los ojos»), así como otras obras, sobre las relaciones que, según él, debían existir entre la religión y el gobierno (*Shuga Kokkaron*, «Tratado para la protección del Estado»), sobre los remedios contra las calamidades (*Sainan Taiji*), combatiendo violentamente a todas las demás sectas. Con el fin de materializar sus ideas, adoptó un mandala ya utilizado por la secta Tendai, donde alrededor de la fórmula «*Namu Myohorengekyo*», situada en el centro de los cuatro tipos de oriente, colocó a Sakyamuni y Prabhutaratna. En conjunto, su doctrina no era muy diferente de la del Tendai recomendada por Saicho. Sus sucesores, Nichiji (1250-?), Nisshin (1407-1488) y Nichio (1565-1630), desplegaron un gran celo misionero. La fórmula mística de invocación del *Sutra del Loto* conoció un gran éxito, sobre todo entre el pueblo. Esta secta, que venera principalmente la persona de Shaka (Buda Sakyamuni) y, accesoriamente, a algunas divinidades populares, tuvo escasa influencia sobre las clases aristocráticas.

El budismo popular después del período de Kamakura

Después del siglo XIV, el budismo prácticamente dejó de renovarse en Japón. Las sectas existentes (Jodo-shu, Jodo-shinshu, Nichiren-shu, Zen-shu, Shingon-shu y Tendai-shu), por no hablar de las sectas menores o subsectas, eran innumerables y continuaron evolucionando, pero sin espíritu innovador. Sin embargo, la enseñanza difundida por las sectas búdicas había penetrado de un modo profundo en todas las capas de la sociedad japonesa, agregándose (Zen-shu y Jodo-shinshu exceptuados) a las creencias populares y al shinto. Con el advenimiento de nuevas capas sociales en la época del sogunato Tokugawa (1603-1867), y con el nuevo desarrollo de la influencia china, ciertas divinidades budistas se colorean con una personalidad nueva y emergen cultos hasta entonces desconocidos, unos originarios de la tradición china, los otros del folclore local (así el culto de ciertas divinidades de la Felicidad y de la Fortuna). El budismo japonés tendió a popularizarse y a absorber creencias muy diversas, lo que le permitió, en cierto sentido, sobrevivir al estancamiento intelectual que padeció durante la época Edo y bajo las influencias de las filosofías neoconfucionistas. Además, la ética del Zen se volcaba casi de modo exclusivo en el concepto de honor. El budismo se ciñe entonces a las funciones sociales (registros de población, obras piadosas). Sin embargo, aparecen algunas personalidades de primer orden, sobre todo en caso del Zen, tales como Hakuin (1685-1768), Takuan (1573-1645), Suzuki Shosan (1579-1655), Ingen (1592-1673). Ciertos monjes zen desempeñan el papel de consejeros en la corte del sogún.

La restauración de la era Meiji, en 1868, y la separación oficial del shinto del Estado y del budismo forzaron a este último, hasta cierto punto, a reformarse y distanciarse con respecto a los cultos populares, fenómeno que contribuyó, en cierta medida, a favorecer el desarrollo de nuevas sectas independientes (más o menos sincréticas), designadas bajo el nombre de Shinko-shukyo o «nuevas religiones establecidas». Entre estas, citaremos el Tenri-kyo o «religión de la sabiduría divina», el Konko-kyo o «religión de la luz de oro» y, como ejemplo de agrupamiento religioso moderno que se inspirará en el budismo, el Soka gakkai o «sociedad para el estudio de los valores creativos», cuya doctrina religiosa de ayuda mutua pretendió ser la única depositaria de la ortodoxia del budismo Nichiren, y se fundamentó en las doctrinas de este monje y en el texto del *Sutra del Loto*. Pese a todo, las sectas ortodoxas conocieron (y todavía conocen) un rebrote de su popularidad. Estas nuevas religiones se inspiraron en el shinto primitivo y no generaron ninguna forma original de arte religioso. Pero el espíritu popular guardó vivaces recuerdos del pantéon de las divinades budistas.

Zen y Tantra

El Zen y el budismo tántrico son las formas de budismo más conocidas en Occidente. En efecto, si el tantrismo indo-tibetano goza de un estatus casi omnipresente y avasallador, entre los eruditos el tantrismo chino-japonés se conoce menos. Estas dos tradiciones se han estudiado hasta ahora por separado, con arreglo a la imagen ortodoxa y purista que ellas mismas procuraban transmitir. No obstante, en el contexto de la cultura japonesa, la influencia del tantrismo es notable. El Zen en particular, a pesar de revindicar una originalidad intrínseca de un budismo per se, es tributario del

tantrismo japonés, tal y como vamos a ver.

Etimológicamente el término *zen* proviene del término indio *dhyâna* (traducido comúnmente por 'meditación', y transcrito en chino como *channa*, abreviado *chan*). No damos crédito aquí a la tradición que quiere que el Chan/Zen sea la doctrina «esotérica» transmitida por el Buda a sus discípulos, antes de ser importada a China a principios del siglo VI d. C. por el vigésimo octavo patriarca indio, Bodhidharma. Por otro lado, el tantrismo, es un movimiento de reforma religiosa que afecta tanto al budismo como al hinduismo, y cuyos principales textos se elaboraron a partir del siglo V después de Cristo.

A diferencia del Chan, el tantrismo pone el énfasis no sólo en el despertar, sino también en los poderes sobrenaturales (*abhijña*), cuya obtención jalona el camino hacia el despertar. El contraste entre ambas escuelas se acusa a nivel de los modelos culturales: así, mientras que el tantrismo japonés encuentra sus referencias en la India, hasta el punto de sembrar sus textos de escritura en *siddham* (una variante del sánscrito), el Zen busca sus referencias en una cultura china al borde de la idealización. Pero la oposición más tajante aparece en materia de práctica: mientras que la escuela del Chan/Zen pretende omitir las imágenes y visualizaciones (y podemos en este sentido hablar de una «iconoclasia» Chan), el tantrismo aspira a acceder a lo absoluto por medio de las imágenes y visualizaciones, se trata en cierto modo de «pasar a través de ellas» para trascenderlas. En un principio, el Chan niega toda mediación simbólica, mientras que el tantrismo se caracteriza por una proliferación de símbolos.

Más allá de sus diferencias evidentes, estas dos escuelas presentan afinidades profundas: ambas estiman ser el vehículo supremo, la doctrina que resume (y en cierta medida anula) todas las demás. A diferencia del primer budismo, el Chan y el tantrismo pretenden ofrecer un acceso rápido, incluso súbito, a la realidad. Esta realización deriva de la noción del «despertar espontáneo», es decir, la creencia de que cada uno de nosotros ya ha despertado, que uno mismo es un Buda, y que basta con darse cuenta de eso para poner fin a la ilusión.

El tantrismo en China

Es el maestro tántrico Amoghavajra (en chino, Bukong, 705-774) quien realiza la síntesis del tantrismo con la cultura china, en particular la cosmología del ying y del yang y de las cinco fases (*wuxing*). Esta síntesis se expresa con la constitución de uno de los símbolos tántricos fundamentales: el estupa de cinco grados (en japonés, *gorin no tô*). Este asocia en un único edificio sagrado diversos símbolos, tales como: los cinco elementos tántricos (tierra, agua, fuego, viento, espacio), heredados del yoga clásico, junto con las cinco formas (cuadrado, círculo, triángulo, media luna, joya), que eran al principio el hogar del *homa* o el rito del fuego védico, y los cinco colores simbólicos (color amarillo, blanco, rojo, azul, negro), con los cinco agentes (en chino, *wuxing*) de la cosmología china.

Así, en resumidas cuentas, son las afinidades entre los sistemas cosmológicos indios/tántricos y chinos los que prepararon el terreno a la florescencia tántrica del Japón de las épocas Heian y Kamakura. Este punto es importante, pues revela un cambio profundo en la metafísica budista, que se acerca a esquemas cosmológicos indios y chinos. El primer budismo se distinguía ante todo por su teoría de la causalidad kármica, fuertemente moralizadora, mientras que otros grandes movimientos religiosos indios, como el pensamiento védico, el yoga, y pronto el Tantra, se fundaban en la

correspondencia entre microcosmo (el cuerpo humano, por ejemplo) y macrocosmo. Con el tantrismo budista, se abandona la ontología budista para regresar a la cosmogonía india, entendida como un proceso de emanación del uno a lo múltiple.

Mientras que el primer budismo se caracterizaba por una cierta reserva en el dominio cosmológico, precisamente ese es el aspecto que domina en el tantrismo (como, antes de él, en el pensamiento védico).

Por cierto, el «génesis» budista tradicional (cosmogénesis, pero también psicogénesis) se percibe como un proceso de emanación, pero este implica una degradación, una caída en el «flujo común» de la existencia (*samsara*), en el seno del cual «todo es sufrimiento». Si es cuestión de regresar a la fuente.

Pero en el budismo tradicional, tal regreso pretende ante todo «secar» el flujo de la existencia, destruyendo la energía que lo anima, o sea, el deseo. El tantrismo pretende en cuanto a él regresar a la fuente, mediante el proceso de las imágenes (símbolos) al «sin imagen». El Chan, por fin, quiere «poner término» a toda imagen y a todo pensamiento, y por ende, a todo simbolismo cosmológico. Tenemos pues ahí, desde el principio, dos formas de práctica fundadas sobre cosmologías radicalmente opuestas: en un caso (tantrismo), el paso de uno al múltiple es percibido como una emanación o «una procesión» (con sentido plotiniano); en el otro (el primer budismo, pero también el Chan de los principios), se trata de una «caída» en el ciclo de las vidas y de las muertes (*samsara*) que implica un corte radical entre dos dimensiones ontólogicas (la verdad y la ilusión). El tantrismo (a semejanza del yoga, del que deriva en parte) afirma la continuidad del flujo de conciencia. Así, más que negar el mundo para descubrir una realidad ultramundana y puramente espiritual, como lo hace el asceta budista, el practicante tántrico «vuelve al manantial de la conciencia», del que nunca se ha alejado…

En lugar de un cese radical de toda actividad mental y de todo deseo, el tantrismo predica una transformación de la actividad mental por medio del deseo. En lugar de rechazar el mundo y el cuerpo, los transforma en un mandala, en imágenes rituales o microcosmo que le dan acceso a la realidad del macrocosmo.

Tantrismo y Chan

Antes de abordar el caso japonés, hay que decir algunas palabras de las relaciones de ambas escuelas en el curso de su desarrollo en el contexto chino. El Chan y el tantrismo budista aparecen hacia la misma época en China, y conocen su apogeo bajo la dinastía Tang, con el emperador Xuanzong (712-745). A pesar de la tradición, que hubiese preferido que el Chan hubiera sido importado de la India por el patriarca Bodhidharma a principios del siglo VI, es en realidad hacia comienzos del siglo VIII cuando la escuela de Chan adquiere sus cartas de nobleza. También es en esa época cuando dos maestros tántricos indios, Subhakarasimha (637-735) y Vajrabodhi (671-741), llegan a China. Entre sus nuevos discípulos, se hallan diversos adeptos del Chan. Uno de ellos, Yixing (683-727) va, por otra parte, a contribuir con Subhakarasimha en la traducción de numerosos textos tántricos y a compilar un comentario importante de *Mahâvairocana Sutra*, uno de los textos fundamentales del tantrismo chino-japonés.

Aparte de algunos indicios extraídos de las biografías de los monjes búdicos, sabemos pocas cosas de las relaciones entre estas dos escuelas que rivalizaban para conseguir los favores del

emperador y de la Corte. Lejos de la capital, donde las cuestiones de influencia y prestigio eran menos relevantes, parece que estas relaciones fueron más fecundas. Así, entre los manuscritos encontrados en Dunhuang, determinados fragmentos atestiguan el impacto de las nociones tántricas en uno de los registros donde la conciencia sectaria y la «voluntad de ortodoxia» eran muy notables: la sucesión patriarcal. Varios textos Chan contienen un encantamiento (*dhâranî*), traducido por Subhakarasimha.

En uno de ellos, la descendencia patriarcal del Chan, en lugar de comenzar con Bodhidharma, incluye a patriarcas tántricos tales como Vasubandhu. Y además, la transmisión del *dharma*, en lugar de ocurrir aquí abajo, se efectúa en un espacio metafísico, el *vajradhâtu*.

El mismo fenómeno se expresa con imágenes en una magnífica pintura que representa la tradición budista del reino de Dali o de Nanzhao (que se desarrolló hacia el siglo IX en el emplazamiento de la actual provincia meridional china de Yunnan). Esta pintura pone de relieve, en medio de divinidades tántricas, a los patriarcas del primer Chan. Hasta podemos descubrir allí la única representación conocida del maestro Chan Shenhui (684-758), el séptimo patriarca, a quien se atribuye el dudoso honor de haber causado el cisma que dividió el Chan a mediados del siglo VIII. En todo caso, este documento atestigua que, hacia el fin del período Tang y en los márgenes del imperio chino, el Chan y el tantrismo cohabitaban en una cierta armonía.

El tantrismo y el Zen japonés

Este tantrismo, introducido al principio del siglo IX por el monje japonés Kûkai (774-835; mejor conocido bajo el título póstumo de Kôbô Daishi), se convierte en la ideología oficial de Japón de la época Heian. En cambio, a pesar de una primera tentativa de aclimatación del Chan a la sociedad de Heian, sólo en el siglo XIII este cuajará, bajo el nombre de Zen, en la sociedad japonesa. Como se sabe, es al inicio de la época Kamakura (1185-1333) cuando el Zen fue reintroducido por monjes japoneses y chinos. Entre los más conocidos destacan Eisai (Yôsai, 1141-1215) y Dôgen (1200-1253), considerados respectivamente como los patriarcas-fundadores de las escuelas japonesas Rinzai y Sôtô (en chino, Linji y Caodong).

Podríamos retener tres niveles principales de análisis, correspondientes a tres aspectos fundamentales del tantrismo:

1. La obtención de poderes sobrenaturales y la práctica del exorcismo;
2. La sexualidad y la embriología;
3. Una metafísica de la palabra. Es en este el último punto donde vamos a insistir.

Algunos elementos tántricos del Zen pueden explicarse, sin duda, por una cierta vulgarización doctrinal, que conduce a prácticas en provecho de un carácter mundano. Después de todo, una doctrina incapaz de cubrir las necesidades de los laicos tenía pocas posibilidades de sobrevivir y de prosperar.

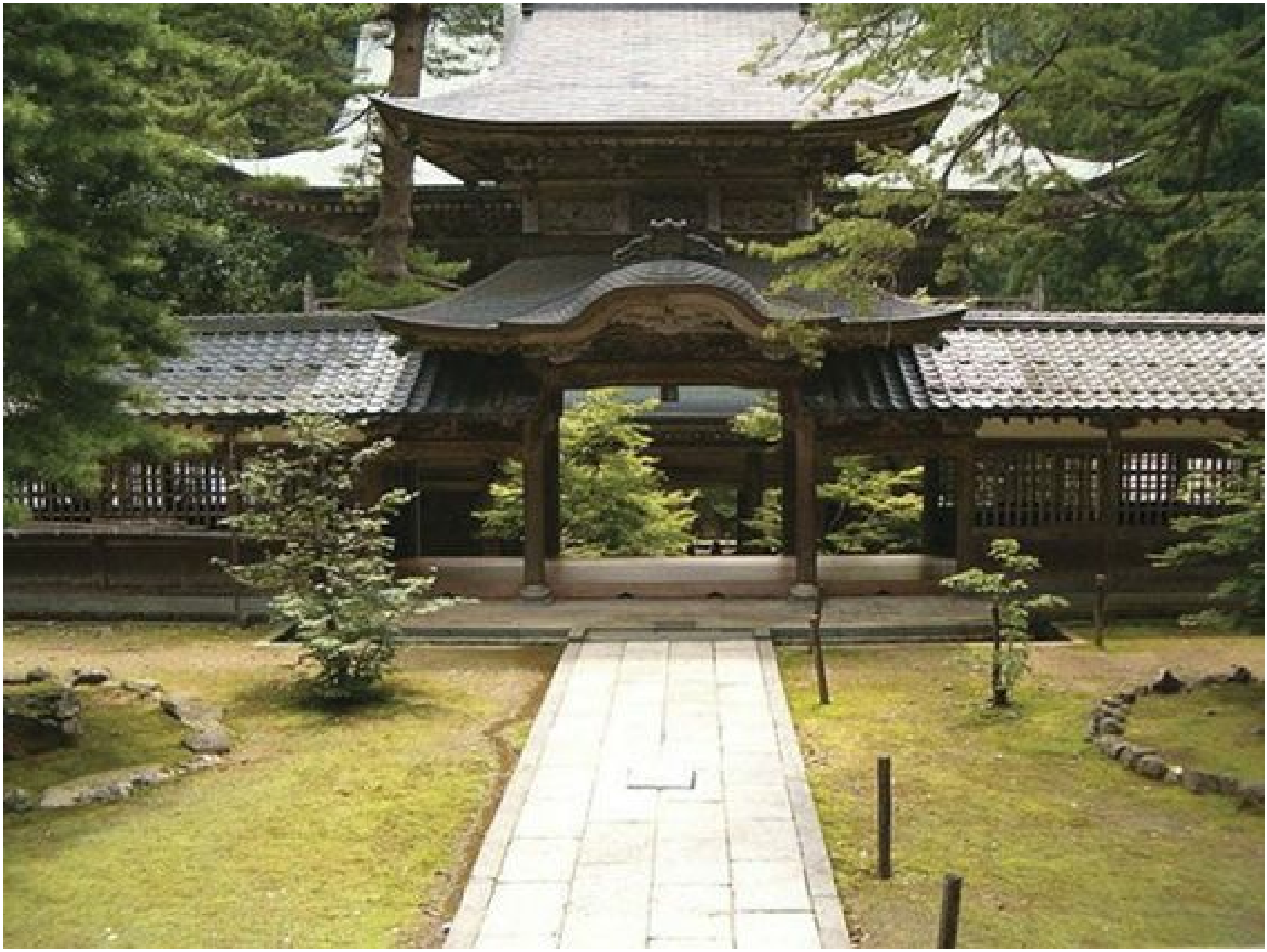
Los maestros Zen, por su práctica rigurosa, parecían negar los azares de la existencia, y se les atribuía, a semejanza de los maestros tántricos, poderes sobrenaturales y mágicos (*abhijña* en sánscrito, *jinzûriki* en japonés). El hecho de que aquellos maestros Zen hiciesen caso omiso de la naturaleza de estos poderes no cambia nada en el asunto. Es sobre todo en la práctica de los rituales funerarios donde el Zen, que de hecho se convierte en el principal representante de un budismo

funerario (*sôshiki bukkyô*), se alimenta en el transcurso del siglo XIV de las concepciones tántricas. En consecuencia, los sacerdotes zen aparecen cada vez más como exorcistas, y sus *kôan*, a modo de mantras tántricos, se utilizaban de manera puramente ritual en los funerales, con objeto de que el muerto alcanzase una iluminación póstuma.

En la tradición Sôtô Zen, en particular, reprochaban al maestro Keizan Jôkin (1268-1325) haber «pervertido» el «Zen puro» de Dôgen con prácticas tántricas. Encontramos, sin duda, numerosos elementos tántricos en la enseñanza de Keizan, que también se manifiestan en sus sueños. Al lado de personajes propiamente Zen que aparecen en los sueños de Keizan, vemos perfilarse divinidades eminentemente tántricas como Karaten (Mahâkâla, en sánscrito). Asimismo, el monasterio fundado por Keizan, Yôkôji, como numerosos monasterios Zen fundados más tarde, contaba entre sus protectores con el dios de la sabiduría, Ususama (en sánscrito, Ucchusma), que purifica y sana.

Pero la concesión a las creencias populares no explica en su totalidad la atracción constante del tantrismo sobre los monjes Zen. En particular, encontramos influencias tántricas hasta en los ritos más secretos del Zen, alejados de la muchedumbre laica. Así queda reflejado, por ejemplo, en el momento de la transmisión de la ley del maestro a sus discípulos, o hasta en este ritual por excelencia que es la meditación. Allí también, el *kôan* desempeña un papel progresivamente más ritualista, lejos de los intercambios espontáneos que caracterizaban al primer Chan. A medida que se sacralizan, adquieren un simbolismo tántrico, cuya hermenéutica se traduce cada vez más en escolástica esotérica.

Esta esoterización del Zen a finales de la época Kamakura es objeto de críticas por parte del maestro Rinzai Musô Soseki (1275-1351). Pero en realidad, Musô rechazaba ante todo el carácter demasiado utilitario de ciertos ritos Zen y tántricos de su época. En la práctica, no despreciaba estos ritos cuando se efectuaban para causas más nobles (como la sumisión de las hordas demoníacas personificadas en los invasores mongoles). El maestro Zen Mujû Ichien (1226-1312) también se opondrá a las desviaciones tántricas de la rama budista Zen Tachikawa (Tachikawa-ryû).



Puerta central del famoso templo de Eihei ji en Japón, de la escuela del budismo Soto Zen.

En efecto, para la rama Tachikawa (Tachikawa-ryû), en el reino del despertar, que resulta de la percepción de la sabiduría de un Buda, las ilusiones y las ataduras profanas desaparecen y se diluye toda distinción entre sujeto y objeto, entre el yo y otro, entre hombre y mujer; entonces tiene lugar la «unión misteriosa de la concentración y de la sabiduría» que los adeptos de esta escuela aplican a las manchas de las pasiones profanas. Se entregaban pues a prácticas sexuales que, en definitiva, no dejaban de ser la ilustración de una mala interpretación de los textos.

Mujû no era el único que lamentaba la influencia de Tachikawa-ryû. Hacia el fin de la época medieval, la reputación de laxismo sexual le valió a esta rama de Shingon la calificación de hereje (*jakyô*), y sus textos fueron (caso sin precedente en Japón) víctimas de un auto de fe. Basta con examinar de cerca las crónicas Zen para darse cuenta de que, en la práctica, la interpretación de la identidad entre pasiones y despertar (*bonnô soku bodai*), uno de los corolarios de la teoría del «despertar natural y espontáneo» y fundamento doctrinal tanto del tantrismo japonés como del Zen, abría la puerta a un laxismo peligroso. Con respecto a la homosexualidad masculina (o para ser más concretos, a la pedofilia), en algunos monasterios Zen era una «práctica» corriente.

Por otra parte, la influencia de Tachikawa-ryû no desapareció con la prohibición de este movimiento. La avistamos, en la época Edo, hasta en la obra de un oscuro maestro Zen de nombre

Dairyû, *Sangai isshin ki*, del siglo XVII. Después de haber recapitulado el saber diverso de su tiempo en términos cosmológicos y embriológicos, Dairyû le atribuye al patriarca Zen Bodhidharma las palabras siguientes:

«Si usted sabe que su propio espíritu es el Buda, usted no tiene que prosternarse más ante Buda, leer las escrituras u observar las defensas… No corte el deseo sexual, porque este deseo está vacío y tranquilo».

10

El budismo tibetano

El Vajrayana, el budismo tántrico y mágico

El Vajrayana es una forma de budismo, también llamado budismo tántrico. Contiene elementos del hinduismo y en particular del shivaísmo de Cachemira. En el Tíbet, el vajrayana y el bön, la religión local, también se influyeron recíprocamente.

Su nombre sánscrito significa 'vehículo' (*yâna*) 'del diamante' o 'adamantino' (*vajra*), indestructible y brillante como la última realidad. También significa el 'rayo', que destruye la ignorancia de un modo fulgurante. Asimismo, se le designa más especificamente como *mantrayana* y *tantrayana*, ya que utiliza los mantras y los tantras. Se traduce en chino por *mìzong* y en japonés por *mikkyo*. Es el «tercer vehículo» del budismo.

Apareció en paralelo al hinduismo tántrico. Sus primeros textos datan del siglo IV d. C. Estaba plenamente desarrollado en torno al siglo VII en el norte de la India, en especial en los estados de Orissa y de Bihar.

Continúa vigente hoy en día, sobre todo en la región himalaya (Tíbet, Nepal, Sikkim, Bután, el norte de la India, confines occidentales y septentrionales de China). Lo encontramos también en Mongolia y en algunas regiones de Rusia, así como en Japón (Shingon y Tendai).

El Vajrayana está enmarcado en la filosofía del Mahayana y requiere una buena comprensión de la compasión y de la vacuidad (*shunyata*). En el Mahayana, los practicantes, además del voto de la liberación individual, hacen voto de ayudar a los demás en su camino hacia el despertar. Es el voto de *bodhicitta*, el espíritu de despertar. Este compromiso fundamental es indispensable para acceder al Vajrayana. Además, conviene realizar el *bodhicitta* absoluto de la doble vacuidad del yo y de los fenómenos exteriores. La vacuidad no es sinónimo de la nada. Se trata de la realidad absoluta de todos los fenómenos: existiendo sólo en interdependencia, carecen de existencia independiente, su apariencia no es más que una realidad relativa. Esta última realidad, llamada la verdad convencional, es una trampa para el ignorante que considera lo que percibe como la verdad única, sumergiéndolo en una ilusión que engendra sufrimiento. Por eso, las realidades absolutas y relativas de los fenómenos son indisociables. La filosofía de la vacuidad tampoco es nihilista, ya que admite la verdad relativa de los fenómenos, ni eternalista, ya que, según ella, los fenómenos que son por naturaleza interdependientes, son impermanentes. Esta visión desemboca en una sabiduría infinita que, al aliarse con la compasión, constituyen las primicias indispensables para la comprensión del

tantrismo.

Mientras que el Theravada y el Mahayana preconizan la renuncia a las emociones perturbadoras para dominar el espíritu y alcanzar el despertar, el Vajrayana enseña la utilización del potencial de las mismas. Si se reconoce que en su naturaleza profunda los agregados del yo, las emociones, son unas cualidades de la naturaleza de Buda, es posible purificarlas o transformarlas en sabiduría por los «medios hábiles». Es la vía que transforma los venenos en remedios. El *vajra*, o cetro-diamante, simboliza el principio de esta transformación. Las cinco ramas de abajo representan los cinco agregados groseros del yo o las cinco emociones perturbadoras: la avidez, la cólera, la ignorancia, el orgullo y el escepticismo. Las cinco ramas de arriba simbolizan a los cinco Budas o las cinco sabidurías que resultan de la transformación de las emociones perturbadoras. En medio, la esfera de la vacuidad simboliza la transmutación. Para alcanzar el nirvana ya no es necesario rechazar el *samsara*, el círculo vicioso de nuestra existencia condicionada. La idea es transmutar las percepciones impuras en visiones puras. El *samsara* no es más que nuestra percepción impura, fruto de nuestros condicionamientos psicomentales y de nuestra ignorancia. En definitiva, el *samsara* y el nirvana son indisociables. Lejos de ser técnicas simples, los medios hábiles nacieron de la sabiduría pura de los Budas. Muy variados, comprenden entre otras cosas la visualización de la deidad de práctica, o *yidam*, la recitación de mantras, fórmulas para transformar la esencia de las deidades en sonidos, gestos simbólicos o *mudra*, rituales complejos, la elaboración de mandalas y de *yantras* (representaciones geométricas), la utilización de objetos rituales y de bailes sagrados. Las deidades *yidam* no son unos dioses exteriores, sino arquetipos del despertar.

El practicante del Vajrayana debe escoger con discernimiento a un maestro cualificado en quien pueda depositar toda su confianza. Este le brinda la transmisión de poder, o *wang*, y las instrucciones que le permitirán practicar una *sâdhana*, o medio de cumplimiento. Esta *sâdhana* consistirá principlamente en visualizar a la deidad, o *yidam*, y en recitar su mantra, mediante lo cual el practicante-discípulo logrará la transformación de las emociones en sabiduría. Cuando el yogui comprende por fin que su verdadera naturaleza no es diferente de la de la deidad, alcanza la liberación.

Para el camino se necesita la confianza, la pureza de visión y el lazo sagrado, o *samaya*, de un maestro. Este en el Vajrayana es como la encarnación viva de la transmisión de los Budas, el poseedor de la sabiduría de todos los maestros tántricos que lo precedieron.

El Vajrayana dispone de un panteón de deidades: Budas, protectores o guardianes, y *bodhisattvas* (entre los que están algunos patriarcas del budismo tibetano). Dichas deidades no son sino soportes para la meditación, no obstante, con frecuencia los laicos las interpretan como divinidades. Las deidades destacadas son Avalokitesvara, Tara, Manjusri, Cakrasamvara (Heruka), Vajrayogini (Vajradakini), Vajrakilaya, así como los lamas tibetanos Hevajra (orden Sakyapa) o Vajrabhairava Yamantaka (orden Gelugpa). Algunas divinidades presentan una forma enfurecida, útil para estimular al practicante para que canalice su cólera, pues se le invita a transformar las emociones y los impulsos físicos negativos en energía positiva y compasión. Una particularidad de la iconografía Vajrayana es expresar la representación *Yab-Yum* de ciertas deidades, que consiste en diferentes formas de uniones duales como la compasión y la sabiduría. Cuando Padmasambhava llegó al Tíbet, en el siglo VIII, se encontró frente a una religión a la vez animista y chamanista: el bön. Una vez más, el budismo dejó constancia de su capacidad de adaptación. Según la leyenda, Padmasambhava negoció con Péhar, la deidad más poderosa del bön: este renunciaba a los

sacrificios de animales a cambio del «egoísmo del pueblo tibetano». Péhar aceptó proteger el *dharma*. Muchas deidades o demonios bön fueron absorbidos por el Vajrayana o tolerados. Las deidades enfurecidas (*herukas*), más poderosas que las deidades apacibles, tienen como función transmutar todos nuestros miedos y repulsiones en sabiduría. A menudo cuentan con brazos múltiples y símbolos variados (panderetas, copas en forma de cráneo, tridentes). Samvara es el aspecto enfurecido del Dhyani Buda del Este, Akshobhya. Los *herukas* tienen esposas enfurecidas, las *dakinis*, representadas con los cabellos revueltos, con tres ojos, y bailando. Los *bodhisattvas* también tienen emanaciones terribles: Yamantaka es el aspecto feroz de Manjushri. El tercer ojo es el de la sabiduría, la copa en forma de cranéo contiene la sangre del ego vencido y el *drikuk* (o *kartika*) pulveriza los tres venenos del espíritu, a saber, la ignorancia, el deseo y la cólera, también plasmados en los demonios pisoteados.

Las deidades principales de Shingon (budismo tántrico japonés) forman un grupo llamado los Trece Budas (*Jusan Butsu*). Son los cinco *dhyani* Buda Dainichi Nyorai (Vairocana), Shaka Nyorai (Sakyamuni), Yakushi Nyorai (Bhaisajyaguru, Buda de la medicina), Amida Nyorai (Amitabha) y Ashuku Nyorai (Akshobhya), los siete *bodhisattvas* Monju Bosatsu (Manjusri), Fugen Bosatsu (Samantabhadra), Jizo Bosatsu (Ksitigarbha), Miroku Bosatsu (Maitreya), Kannon Bosatsu (Avalokitesvara), Seishi Bosatsu (Mahasthamaprapta) y Kokuzo Bosatsu (Akasagarbha) y por fin, Fudô Myôô, que en este sistema es una de las formas irritadas de Dainichi Nyorai.

La adhesión al Vajrayana requiere una ceremonia de iniciación (*kalachakra*), que es a la par una autorización formal y una transferencia «real» de cualidades sutiles conferidas al discípulo. Es presidida por un lama que tiene la autorización para iniciar a sus fieles. El dalái lama actual, Tenzin Gyatso, inició al Kalachakra a centenares de millares de personas.

En el Vajrayana tibetano, los ornamentos más corrientes del altar son los tazones para el agua, las lámparas de aceite (mantequilla de yak), las lámparas en forma de loto, en forma de incienso, y los *tormas* (conos de harina de cebada y de mantequilla de origen bön). En los rituales se utilizan el *vajra* (*dorje* en tibetano); el rayo o diamante, que simboliza la compasión y el método; el *ghanta* (*dril bu* en tibetano) o campana, que representa la sabiduría; el tambor, *damaru*, y el *phurpa*, la daga ritual que parte de un tajo todos los obstáculos.

Campana y *dorje*, que forman parte de todo ritual del budismo tibetano. Simbolizan la sabiduría y la compasión.

El universo cosmológico del budismo tibetano

El universo budista (desde la tradición Hinayana) comprende tres esferas de existencia en el marco del ciclo de los renacimientos del *samsara*. La primera es el mundo del deseo o de los sentidos (*kamaloka*): está constituido por seis tipos de mundos, los tres

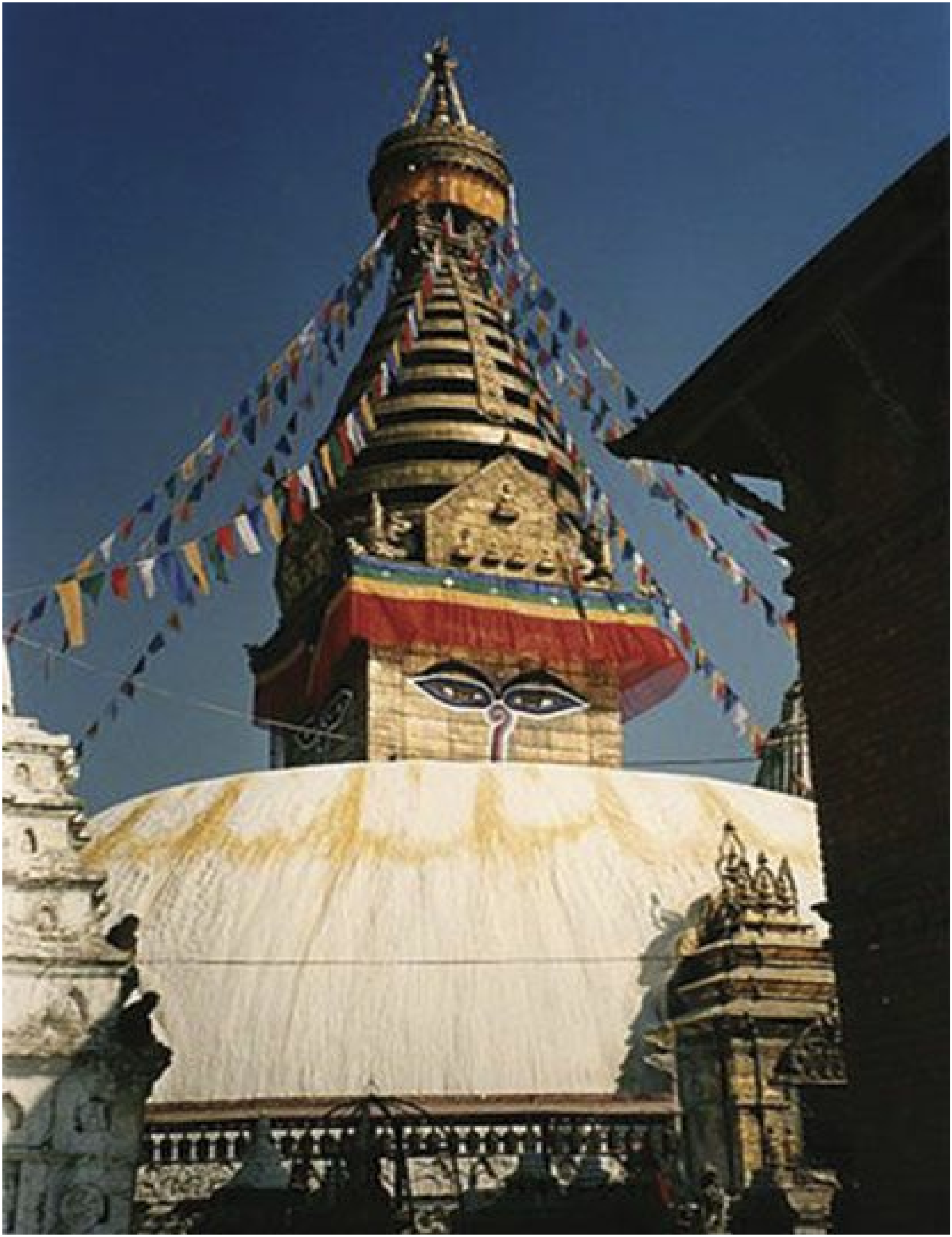
últimos corresponden a los renacimientos inferiores y los tres primeros a los renacimientos más afortunados. Los seis tipos de mundos aparecen en la imagen de la Rueda de la Vida: el mundo de los dioses, el mundo de los titanes, el mundo humano, el mundo animal, el mundo de los fantasmas hambrientos y el mundo de los infiernos. El segundo es el mundo de la forma (*rupaloka*): reino divino donde los seres son liberados del mundo del deseo, pero quedan atados a sensaciones y a formas más sutiles. Por fin, el mundo sutil (*arupaloka*) es el reino divino más elevado, donde los seres cortaron todo afecto por los objetos de los otros dos mundos para centrarse en la felicidad proporcionada por la meditación. No tienen cuerpo, pues trascendieron la forma. Hay pues seis vías posibles de renacimiento. Al principio de los tiempos y del espacio existía un Buda primordial, Adibuda, cuyo culto, originario de Bengala, se expandió por Nepal y a partir del siglo XI por el Tíbet. Llamado *Swayambu* (El que existe por sí mismo) o *Vajradhara*, vive en un paraíso conocido como Agnistha Bhuvana, es decir, Tierra de Luz. De *Vajradhara* o *Swayambunath* emanan los cinco tipos de Dhyani Buda que condicionan el universo a los cinco puntos cardinales: Akshobhya, asociado con el color azul y con el agua, y subido a un elefante, es el maestro del Paraíso del Este; Amitabha, asociado con el color rojo y el fuego, portador de un loto rojo y acompañado por un pavo real, es el maestro del Paraíso del Oeste; Amoghasiddhi, portador del diamante doble, asociado con el color verde y con el aire, encaramado sobre una águila, es maestro del Paraíso del Norte; Ratnasambhava, asociado con el color amarillo y con la tierra, el portador de la joya del Conocimiento, a lomos de un caballo o un león, es el maestro del Paraíso del Sur; Vairochana, asociado con el color blanco y con el éter, el portador de la rueda de la Ley, montado sobre un león-dragón, es maestro del Paraíso del Centro.

El destino de cada uno es engendrar nuevos Budas humanos (Sakyamuni es uno de ellos). Tienen una consorte (Shakhti), o personificación femenina de la sabiduría. De la meditación sobre los cinco Dhyani Buda nacen los cinco tipos de Dhyani Bodhisattvas: Vajrapani, Vishvapani, Avalokiteshvara, Padmapani y Ratnapan.

El budismo en el Himalaya

La región himalaya vivió durante muchos siglos bajo el dominio de los tres grandes estados de la región: la India, el Tíbet y Nepal. Sin embargo, Ladakh y Sikkim merecen una atención particular.

El budismo Mahayana se introdujo en Ladakh durante el reinado de Asoka a través de monjes indios venidos de Cachemira. Su expansión se vio favorecida por la protección del Imperio Kushán. El hundimiento de este imperio, en siglo III, generó pequeños reinos autárquicos. El Gran Ladakh contenía una parte de Cachemira, de Pakistán y del Tíbet meridional. Sufre una serie de divisiones y de reunificaciones. También debió hacer frente a los asaltos de los sultanes musulmanes de Cachemira, a partir del siglo XV. Luego atacaron los tibeto-mongoles de Jushri Kan. Finalmente, el país cedió ante la invasión del Maharadja Gulab Singh en 1854. El budismo sufrió persecuciones por parte de las autoridades hinduistas. Hoy, la mitad de la población es budista (el 80 % en Zanskar).



Famoso templo budista de Svayambunath en Katmandú, Nepal. Los ojos pintados simbolizan la visión protectora y omnipresente de Buda.

Originalmente habitado por los lepchas, una población animista del Assam, el budismo se introdujo en Sikkim con la llegada de tibetanos que habían huido de su país, en el siglo XV. El reino se extendía desde el Sikkim actual a los valles tibetanos, al este de Nepal, a la mitad occidental de Bután y hasta las colinas del Terai. La llegada sucesiva de tibetanos desplazó a los lepchas hacia las fronteras del reino. El budismo de los Bonetes Rojos se erigió en la religión del Estado y todavía ocupa hoy una posición dominante. En el siglo XVIII, un conflicto con Bután debilita a Sikkim, que perdió una porción de su territorio. En el siglo XIX, entra en la guerra anglo-tibetana, tras la cual lo convierten en protectorado británico. Finalmente, Sikkim es «trasladado» a la India en 1950. En el curso de los últimos siglos, el budismo en Sikkim tuvo que hacer frente a las rivalidades del hinduismo y del cristianismo, y también a los cultos animistas practicados en los valles aislados. Aproximadamente un cuarto de la población actual es budista, aunque el budismo sea la religión oficial.

La primera penetración del budismo en Nepal se produjo durante el reinado de Asoka. En el siglo IX, los newars, habitantes de los valles de Katmandú, Patan y Bhaktapur, ya convertidos al hinduismo o al budismo Mahayana, adoptaron el Vajrayana tántrico procedente de Bengala, con un fuerte «mestizaje» hinduista. El norte de Nepal, por su parte, se convierte al lamaísmo tibetano y el sur, al hinduismo. Este budismo nepalés, sincretismo hindo-budista único en el mundo, tuvo un desarrollo correlacionado con los newars. Élite del país, acogieron en los siglos XII y XIII a los monjes y sabios perseguidos por los musulmanes de la India. Su influencia crece bajo la dinastía Malla hasta el siglo XVIII. La llegada al poder de los reyes Shah hinduistas mermó en parte su influencia. Esto no les impidió mantener vivo el budismo nepalés, que todavía prevalece hoy. El budismo newari se apoya en textos sagrados (entre los que destaca el *Mahanirvana Sutra*) que otorgan una gran importancia a los ritos, al ocultismo, a las representaciones de las deidades y al yoga. Las diferencias entre monjes y laicos son difusas: los primeros pueden casarse, tener niños, poseer bienes y residir fuera del monasterio (*vihara*); los segundos tienen acceso a las funciones de la religión. Apuntar además que el estatus de monje es, a menudo, hereditario.

El nombre verdadero de Bután (que significa 'Extremidad del Tíbet') es Drugyul (País del Dragón), desde el siglo XI d. C. Sus habitantes son, por tanto, drugpa o «Gente del Dragón». Desde el siglo VII, el futuro Bután, donde sus habitantes eran animistas, recibió numerosos misioneros budistas. Es Padmasambhava quien fue, hacia el año 750, el principal artesano del budismo en el país. Fundó varios monasterios y disimuló un cierto número de *terma* que sus sucesores debían descubrir. Sus enseñanzas estuvieron en la base de las primeras escuelas búdicas de Bután. Entre los siglos IX-XII, la afluencia creciente de tibetanos, que dejaban el Tíbet para escapar de las persecuciones contra el budismo, aportó otras escuelas tibetanas diferentes. Finalmente, es la escuela Drugpa quien triunfa sobre todas las demás a mediados del siglo XIII. Del siglo XIV a finales del XVII, Bután conoció una verdadera edad de oro, con fructíferos intercambios con Tíbet, China e India. Tres hombres emergieron y gozaron de una notoriedad particular: Drugpa Kunleg, considerado como la reencarnación de dos grandes maestros tántricos indios, muy queridos por el pueblo por sus hazañas místicas; Pema Lingpa, que bebió de la doctrina de los Bonetes Rojos, y que dio su forma definitiva a la *sangha* de Bután; Ngawang Namgyel, un religioso tibetano que se proclamó *zhabdrung* (Aquel

ante el cual uno se prosterna) y que consiguió vencer a los tibetanos en varias ofensivas. Ngawang Namgyel unificó el país e hizo de la doctrina Drugpa la única religión oficial. Generalizó la construcción del *dzong* (monasterios fortificados), creó un clero estatal encabezado por un jefe espiritual, el *jekhempo*, e inventó una jerarquía de monjes funcionarios encargados de administrar el país bajo la autoridad del *desi*, jefe temporal del Estado. Bután tenía pues desde 1650 un gobierno que se equilibraba entre dos instituciones, la religiosa y la civil, algo que todavía perdura hoy. Entre los siglos XVIII y XX, Bután conoció una historia conflictiva hasta que Ugyen Wangchuk, *ponlop* (gobernador regional) de Tongsa, tomó el poder con el visto bueno de los ingleses para fundar una nueva dinastía que aún reina en nuestros días. Los dos millones cuatrocientos mil habitantes de Bután son budistas.

La llegada del budismo al Tíbet

Según la leyenda, un relicario budista habría bajado del cielo en el año 333 d. C., y el rey Lhathothori lo habría conservado piadosamente…

No obstante, fue el rey tibetano Songtsen Gampo (609-650) el que introdujo el budismo en el Tíbet. En efecto, persiguiendo la expansión de su imperio y la unificación del Tíbet, había conquistado una parte de la India, de Nepal y amenazaba las fronteras de China. Con el fin de apaciguarlo, el emperador chino le dio una de sus hijas en matrimonio: la princesa Wencheng. Por otro lado, Songtsen Gampo estaba casado con la princesa nepalesa Bhrikuti. A través de estas uniones, el rey fue naturalmente influido por el budismo chino y nepalés. En la mitología tibetana, a Songtsen Gampo se lo considera una emanación de *Chenresig* (equivalente sánscrito de Avalokiteshavara, el Buda de la compasión infinita), y a las princesas nepalesa y china se las consideraba respectivamente como una emanación de *Tara blanca* y de *Tara verde*.

El rey fundó entonces los templos de Ramoché y de Jokhang, en Lhassa, la capital. La historia retendrá también a Thonmi Sambhota, uno de sus ministros, que creó la primera gramática tibetana que permitió la traducción de los textos budistas indios.

El budismo se convierte en religión oficial en el Tíbet sólo en el siglo VIII, bajo el rey Trisongdetsen (742-797). Este monarca es célebre por haber invitado al Tíbet a los más grandes maestros budistas chinos e indios, entre los cuales estaban Shantarakshita, Padmasambhava (un famoso maestro tántrico con la reputación de subyugar a los demonios, conocido en el Tíbet bajo el nombre de Guru Rinpoché) y Vimalamitra.

El rey encargó a Shantarakshita la edificación del monasterio de Samye, en 775, el primer monasterio del Tíbet. Por primera vez, unos tibetanos fueron ordenados monjes, y pasaron a formar parte de la Comunidad Roja. Padmasambhava fundó también la Comunidad Blanca, constituida por laicos. El budismo se convierte en la religión del Estado y el gobierno financia la construcción y el mantenimiento de los templos. *Trisongdetsen abole el bön* que era el nombre de la antigua religión de tipo animista y chamanista que existía en el Tíbet antes de la llegada del budismo. No obstante, hay que señalar que más tarde su influencia sincrética en el budismo tibetano fue de suma importancia.

Su sucesor continúa la expansión del budismo y las conquistas se detienen. En 815, sube al trono Tri Ralpachen. Este rey establece relaciones pacíficas con China mediante tratados. Pero las rivalidades políticas se intensifican, en particular por la influencia creciente de los monasterios budistas y la oposición de bön. Tri Ralpachen es asesinado en 838 por su hermano, Langdarma (Glang dar mi), que se opononía al budismo ferozmente y que perseguirá a los monjes, y desmantelará las instituciones monásticas antes de ser asesinado en 842 por el monje yogui Lhalung Palgyi Dorje, que habría escondido un arco debajo de sus ropajes, durante un espectáculo de baile.

Sigue un siglo de luchas políticas que marca el fin de la primera oleada de difusión del budismo en el Tíbet, conocida como Primera Época de las Traducciones, y que se caracterizó por la traducción de numerosos textos canónicos y la difusión de los primeros tantras y del *dzogchen* o gran perfección.

En el siglo X, aunque el budismo había sobrevivido en el Tíbet oriental (Kham, Amdo, etc.), su renovación se efectuó a la vez en el Tíbet central y occidental (reino de Gugé). Así, tras zafarse de las persecuciones de Langdarma, los monjes se habían establecido en el norte del Tíbet. Transmitieron su saber a varias líneas de discípulos. Más tarde, volvieron al Tíbet central y renovaron las instituciones monásticas. Al mismo tiempo en Ngari, en la región de Tsaparang (el Tíbet occidental), el rey Yeshe-Ö promovió una importante actividad religiosa y artística. Se envían muchas misiones a la India para invitar a maestros y artistas, en particular de Cachemira, a acudir al Tíbet. El protegido del rey, el célebre traductor y creador de la gramática tibetana Rinchen Zangpo (958-1055), hizo construir ciento ocho templos a lo largo del río Sutlej, al inicio de la Segunda Época de las Traducciones.

Un acontecimiento igualmente notable fue la llegada en 1042 del célebre maestro indio Atisha (980-1054) junto a su discípulo Dromtön, invitados al Tíbet por Rinchen Zangpo.

Esta segunda expansión del budismo modificó profundamente la cultura tibetana.

Las cuatro escuelas del budismo tibetano

- Los Nyingmapa (los Antiguos), también conocidos como los Bonetes (o Gorros) Rojos.
  Se trata de la más antigua de las escuelas, establecida en el siglo VIII, reivindicada por Padmasambhava, el Maestro Precioso, que introdujo el tantra budista en el Tíbet y al que se considera el segundo Buda. Existen, según dicha escuela, dos vías de transmisión: la transmisión corta de los tesoros espirituales (*terma*), porque salta las generaciones, y la transmisión oral larga (*kama*), que se remonta a Buda según una filiación continua de maestros a discípulos.
  Los Nyingmapa carecen de una organización centralizada. Siguen a un maestro que a menudo tiene una reputación de santidad. Muchos de estos maestros están casados (los maestros de otras escuelas casi siempre son unos monjes). Las enseñanzas se basan en una progresión en nueve grados (los más elevados, que son los más secretos, son en cierto modo las antecámaras del despertar). En la cumbre se encuentra la práctica del *dzogchen*, la «gran perfección» que lleva al cuerpo de luz. Una de las principales deidades del Nyingmapa es Vajrakilaya. El jefe de esta escuela es Pénor Rimpoché.
- Los Kagyupa (la Vía de la Transmisión Oral), también conocidos como los Bonetes (o Gorros) Negros.
  Fundada en el siglo XI por el gran místico Milarepa (1040-1123), discípulo de Marpa, su enseñanza sigue una progresión en seis grados cuya cumbre es el Gran Sello (*mahamudra*), la unión de la vacuidad y de la luminosidad. Bajo la influencia de Gampopa, discípulo del fundador, los Kagyupa se dotaron de numerosos monasterios que se convirtieron en importantes centros de enseñanza. Esta escuela concede, como Nyingmapa, un lugar destacado a la práctica del yoga y de la meditación.
  Varios linajes se derivan de esta escuela, el más conocido es el de los Karma Kagyupa, dirigido por el *karmapa*, que inició el sistema de los *tulkus* (maestros reencarnados). El XVII *karmapa* reside actualmente en la India. Entre otros linajes, hay que mencionar a los Shangpa Kagyu, al cual pertenecía Kalou Rimpoché (es una de las escasas escuelas fundadas por mujeres, Nigouma y Sukhasiddhi); los Drukpa Kagyu, hoy dirigidos por el XII *gyalwang drukpa*.

Una de las principales deidades de los Kaguypa es Chakrasamvara.

- Los Sakyapa (Tierra Clara).
  En el siglo XI, Virupa, un poderoso maestro indio, le transmite su enseñanza tántrica al tibetano Drokmi Shakya Yéshé, que, a su vuelta al Tíbet, tiene por discípulo a Khön Köntchok Gyalpo. Este funda un monasterio en el Tíbet central, en un lugar donde la tierra es gris claro, y por esta razón los Sakya se llaman a sí mismos «los de la Tierra Clara». Esta escuela es famosa por la perfección de sus rituales y sus estudios metafísicos exhaustivos. Su enseñanza específica es el *lamdré* (la vía y el fruto), que postula por la unidad última del *samsara* (el ciclo de los renacimientos) y del nirvana (el despertar). Esta escuela es la única cuya transmisión es familiar, de tío a sobrino, pero su rama de los Ngorpa es famosa por su rigor monástico. Dos de sus figuras más notorias son el gran erudito Sakya Pandita (1182-1251) y el filósofo Gorampa (1429-1490). Esta escuela se centra en la deidad tántrica Hevajra.
- Los Gelugpa (los Virtuosos, también conocidos como los Bonetes Amarillos o Gorros Amarillos).
  La más reciente de las escuelas tibetanas se fundó en los albores del siglo XV. Pone el acento en el rigor de la disciplina monacal y en el estudio, reservándoles las prácticas tántricas a los estudiantes más avanzados. Es sin duda en ese punto donde la diferencia entre escuelas es más fuerte: los Nyingmapa y los Kagyupa son escuelas místicas, pero los Gelugpa son ante todo unos eruditos. Veintiún años de estudios conducen al examen de doctor (*guéshé*), y los que tienen éxito pueden ser nombrados abades (rectores de una universidad monástica). Dicha escuela hace hincapié en el estudio de la lógica y de la filosofía budista, y en particular en la vacuidad.
  La autoridad más destacada de los Gelugpa es el *ganden tripa*. El dalái lama, el jefe espiritual y temporal del Tíbet, deriva de los Gelugpa, pero recibe enseñanzas de maestros de todas las escuelas de las que es el protector. El *panchen lama*, la segunda autoridad espiritual del Tíbet, también deriva de la escuela Gelugpa.

El Tíbet y los mongoles

En el siglo XIII, Gengis Kan conquista una gran parte de Asia. En esta época no existe un poder central en el Tíbet, donde los potentados locales, aliados entre sí o que pertenecen a linajes religiosos, se reparten la influencia sobre el pueblo. Ciertos lamas, en particular de la rama Kagyupa, se comprometen con los soberanos del Imperio Tangut (llamado en China Imperio Xia Occidental) en una relación sacerdotes-jefes locales (*Ch ö-yon*), que prefigura la que los mongoles establecerán con los Sakyapas. En 1207, el Imperio Tangut está a punto de derrumbarse bajo los ataques mongoles. Los monasterios del Tíbet central envían a Tsangpa Dunkhurwa, del linaje Tsalpa Kagyu, acompañado por seis discípulos, a encontrarse con Gengis Kan para manifestar su sumisión y apartar así la amenaza de un ataque inminente. Sin embargo, hacia 1240, Doorqa Darqan, general enviado por Godan, hijo de Ögödei, llega a tan sólo ochenta kilómetros de Lhasa. En 1244, gracias a su fama, Sakya Pandita, abad del monasterio de Sakya, es llamado a su corte. Le confían, en 1249, el poder sobre las provincias de Ü-Tsang. Desde entonces, estrechas relaciones político-religiosas se instauran entre mongoles y Sakyapas. Kublai Kan, candidato a la sucesión de Mongke, busca primero el apoyo de Karma Pakshi, el jefe Kagyupa, pero tras unas negociaciones diplomáticas infructuosas se vuelve hacia los Sakyapas, mientras que Karma Pakshi se acerca a Ariq Boqa, el hermano de Kublai que le disputa el kanato.

Kublai Kan sale vencedor en 1264 de la disputa que mantiene contra Ariq Boqa y los kanes de Persia, de Rusia, de Kazajstán y de Tíbet del oeste. Funda la dinastía Yuán (1271-1368), luego confía a Phagpa, sobrino de Sakya Pandita, la autoridad espiritual de todo su imperio. Los Sakyapas se convirtieron entonces en dueños del Tíbet. Se abrió una lucha por el poder con los Drikung Kagyus, que poseían entre los mongoles poderosos aliados: Hulagidas. El monasterio de Drikung acabará incendiado por los Sakyapas. A mediados del siglo XIV, los Phagmodrupas, otra rama de los Kagyupa, desbancan a los Sakyapas en el Tíbet central. Su jefe, Changchub Gyaltsen, recibe apoyo de la corte chino-mongola. Sin embargo, con el advenimiento de la dinastía china Ming

(1368-1644), los tibetanos se emancipan de la tutela mongol, y vuelven a tener un reino independiente.

EL BUDISMO TIBETANO, UN BUDISMO SINCRÉTICO Y CHAMANISTA

Tantrismo, chamanismo, religión «sin nombre», ritos parsis, oráculos y trances: el Tíbet integró a su práctica varias aportaciones exteriores que colorean el budismo tibetano de un modo muy singular.

Por su situación geográfica, el Tíbet está en la encrucijada de múltiples influencias autóctonas y exteriores que se reflejan en sus creencias y en su cultura. Si, durante mucho tiempo, Occidente creyó que el budismo tibetano era un culto mágico-tántrico, incluso un budismo deformado o degenerado, es por no haber comprendido que, a diferencia del cristianismo o a diferencia del islam legalista que resueltamente se habían despojado de antiguas creencias y religiones, el budismo tibetano los integró en todas partes donde arraigó. No renuncia por eso a sus textos canónicos y doctrinales nacidos de las enseñanzas de Buda y de sus sucesores. Estos textos constituyen la norma canónica de los principios y de los conocimientos inherentes del budismo, como la impermanencia de los fenómenos, el karma, la interdependencia, los renacimientos sucesivos en el ciclo del *samsara*, y el nirvana.

Por todas partes en Asia, comenzando por la India donde Buda se abstuvo de rechazar a los dioses o seres semidivinos del brahmanismo, el budismo asimiló pues las creencias anteriores sin no obstante exaltarlos, y en esto el Tíbet no es una excepción. El tantrismo permitió al budismo tibetano integrar en sus rituales los elementos de creencias o de ritos antiguos como tantos métodos secundarios destinados a crear condiciones favorables para la práctica budista. Pensamos en Padmasambhava que, según la tradición, amaestró en el siglo VIII a las deidades hostiles del Tíbet para convertirlas en deidades protectoras y consagradas a la preservación de la doctrina budista. En este sentido, el bön (la antigua religión chamanista del Tíbet), tal y como se manifiesta a partir del siglo XI, es la convergencia de creencias y de prácticas autóctonas antiguas, de una religión llamada «bön de Zhang Zhoung», originaria de las regiones del oeste, y de un conjunto coherente de doctrinas búdicas que le sirven de matriz conceptual y organizadora para integrar esta diversidad. Quedó de eso una sucesión graduada y metódica de nueve vías; las cuatro primeras reunían todo lo que podría calificarse de creencias chamánicas o animistas (astrología, adivinación, tratamiento de las enfermedades y de los obstáculos vinculados a los espíritus, la bendición de los lugares, las ceremonias funerarias), y las cinco últimas que serían resueltamente búdicas (votos de los laicos, votos monásticos, tantras externos, tantras internos y *dzogchen*). En las escuelas budistas tibetanas de origen indio, o en el bön oficial, nada de todo eso es confuso ni aparece como una amalgama, sino que demuestra, al contrario, una preocupación por preservar y utilizar todo ritual útil para los seres, sin contradecir la visión budista. Lo que no excluye sonoros deslices, como lo ilustra la historia del famoso místico Milarepa, que se entregó a la magia negra en su juventud (habría matado unas treinta personas de su famila para vengar a su madre) antes de su conversión al budismo).

Los textos escritos por eminentes maestros tibetanos a menudo denuncian a los yoguis descarriados o ávidos de poderes mágicos. Al lado de los elementos «normalizados» por el budismo y el bön, hay que considerar la existencia de una religión popular que mezcla de buena gana creencias no budistas y creencias budistas, sin preocuparse por ajustarse a una coherencia doctrinal.

¿Cuáles son pues las creencias exógenas integradas en el budismo tibetano o toleradas por él? En primer lugar, la idea de que un conjunto de dioses del país (*yul lha*) habita el entorno natural y

que el hombre debe tener una excelente relación de «buena vecindad» con ellos. Existen ocho clases de dioses y de demonios: los espíritus de las aguas (*lou*), los señores de la tierra (*sadak*), los dioses de las montañas, los espíritus de los árboles (*nyen*) o de los peñascos (*tsen*). El hombre alberga en su cuerpo una fuerza vital (*sok*), un alma vital (*la*) y cinco dioses personales (*go lha nga*) que lo protegen de agresiones externas. Así, cuando el *la* yerra fuera del cuerpo, captado por un demonio a consecuencia de un trauma emocional, se emplean rituales para recuperar el «alma perdida». Por fin, la noción antigua del caballo del viento (*loungta*), omnipresente en el mundo tibetano, es materializada por las banderas de oraciones que crujen al viento, que armonizan los cuatro elementos en el hombre y en su entorno para favorecer la salud y la prosperidad. Todas estas creencias forman parte originalmente de lo que se denomina «religión sin nombre del Tíbet ancestral». Han sido integradas tanto por los budistas como por los *bönpo* (fieles del bön) mediante la astrología y la medicina tibetanas en rituales tántricos destinados a favorecer la curación, prolongar la longevidad, proteger las cosechas, favorecer la paz y la prosperidad, incluso hacer caer la lluvia.

Otro grupo de creencias comprende las influencias religiosas originarias de Persia antigua. Aquí se incluye la tradición de los funerales celestes, donde el cuerpo del difunto se trocea y expone al aire libre para que sea pasto de los buitres. Esta costumbre, que recuerda la de los parsis en la India, está en sintonía con el budismo que considera que el cuerpo, residuo del karma, regresa a los elementos, a la muerte. Al ser el Tíbet pobre en madera, esta práctica permite evitar la cremación, tan corriente en la India. De origen sin duda zoroástrico es la creencia de que el hombre es acompañado por un dios bueno y por un demonio, ambos innatos, que dan cuenta de sus actos, tras la muerte, ante el rey Yama, el juez de los muertos. Dicha creencia figura por ejemplo en *Bardo Thodol,* el *Libro de los muertos* tibetano, que revela un ejemplo de integración de elementos exógenos en un relato en parte popular (el juicio de los muertos), en parte erudito (las enseñanzas búdicas sobre el estado intermediario o *bardo*).

Por fin, distinguimos también otros dos tipos de creencias inicialmente exógenas al budismo que aparecen en el Tíbet bajo una forma ritualizada. La primera es el trance de posesión de los oráculos, como la del oráculo de estado de Nechung, regularmente consultado por el dalái lama en los momentos de grave crisis. En el segundo tipo de creencia, encontramos la curiosa tradición chamánica de las resucitadas o *délok*, mujeres que permanecen en trance cataléptico a veces hasta una semana y narran al despertar lo que vivieron en el *bardo* y en las tierras puras de los Budas. Aunque común a los pueblos birmano-tibetanos, y asimilado por el budismo tibetano, la tradición de guiar a los difuntos no figura originalmente en las tradiciones budistas indias. Aparece primero en el bön y en Nyingmapa antes de ser imitada por otras escuelas. En el contexto budista, esta tradición se manifiesta como un conjunto de rituales y de consejos dirigidos personalmente al difunto para ayudarlo a liberarse en el *bardo*.

Representación pictórica de Chakrasamvara,
deidad importante del Vajrayana.

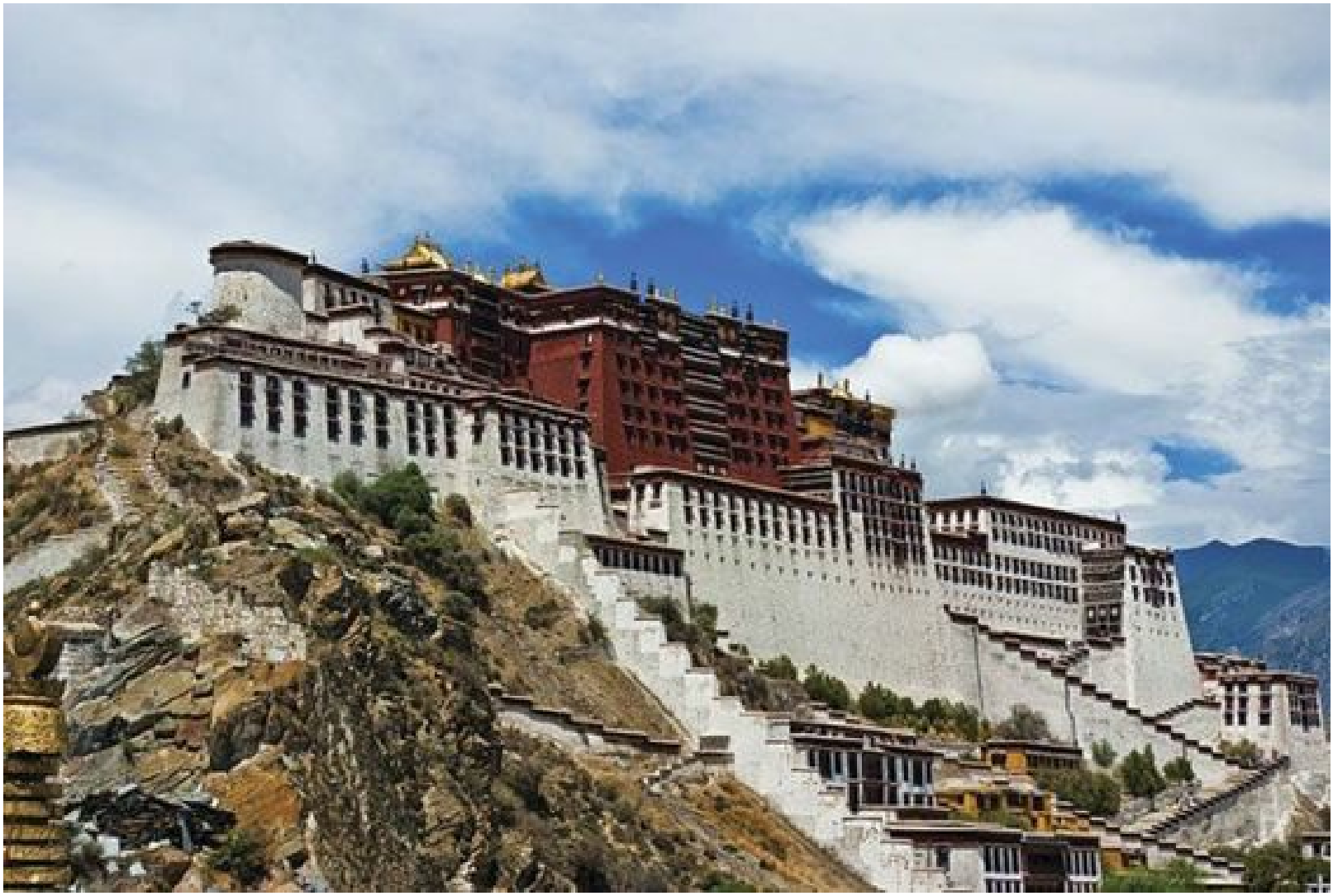
El carácter indudablemente mágico, tántrico y chamanista del budismo tibetano ha llevado a otras tendencias del budismo, como los Theravada o bien a ciertos eruditos, a considerar el budismo tibetano en cierto modo como una degeneración en relación al mensaje inicial del Buda Sakyamuni.

LA PRÁCTICA DEL BUDISMO TIBETANO A DIARIO

Ofrendas, meditación y prosternaciones permiten acumular méritos para un renacimiento feliz. La doctrina budista se refiere, en esencia, a la erradicación del sufrimiento y al establecimiento de una felicidad estable, ambos resultado de causas que constituyen las acciones negativas y positivas cumplidas por los seres. Y es por este karma (esta palabra significa 'volición y acción'), acumulado en forma de huellas depositadas sobre su corriente de conciencia, que los seres ordinarios transmigran sin libertad, a través de los seis estados de existencia del *samsara*, hasta que puedan escapar de él. Con objeto de alcanzar la liberación, los fieles se afanan en acumular las causas de un renacimiento feliz, donde estarían reunidas las condiciones de una práctica más ambiciosa. En esta perspectiva, o para asegurarse el éxito de una empresa en esta vida, lo esencial de las actividades religiosas consiste en juntar méritos por realizar «acciones virtuosas».

En la vida cotidiana, la práctica más corriente es la «toma de refugio», acompañada por prosternaciones en un templo, delante de un estupa (un *tchorten*, en tibetano) que contiene las reliquias de un Buda o de un gran maestro, o en su casa, delante del altar doméstico, a veces una simple tabla de madera del bosque, sobre la cual se colocan los objetos de devoción. Como todas las prácticas, esta, para ser una práctica del *dharma* (la doctrina) budista, ha de estar presidida por una motivación pura, tal como la búsqueda de una existencia próxima favorable, la liberación del *samsara* o la esperanza del despertar. Cada mañana, el fiel limpia este altar con el fin de «atraer», en las mejores condiciones, el «campo de acumulación de méritos», es decir, los Budas y *boddhisattvas*, maestros y divinidades protectoras. El fiel renueva a diario las ofrendas materiales, que son de ocho tipos: agua potable, agua de ablución, flores, incienso, luz, perfume, alimento y música (representada por un instrumento). De hecho, un simple tazón de agua puede bastar: lo esencial es que la ofrenda sea pura.

El fiel procede luego a una «toma de refugio», que consiste en la afirmación de su fe en las Tres Joyas (Buda, el *dharma* y el *sangha* o la comunidad), que permiten la eliminación definitiva del sufrimiento y la obtención de una felicidad estable. Meditando, va a imaginar en el espacio ante él la presencia efectiva de los objetos de refugio, es decir «el campo de acumulación»: en el centro el Buda Sakyamuni; delante de él, el maestro principal bajo su forma propia o bajo la de un Buda diferente (Vajradhara, Manjusri, etc.), y alrededor, los múltiples linajes de maestros, la «muchedumbre» de los Budas, *bodhisattvas*, *pratyékabuddhas*, *ahrats*, héroes y protectores específicos del budismo tibetano. Deberá también imaginar, alrededor de él, a sus parientes y allegados, así como a todos los seres del *samsara* que tendrán como sus sufrimientos.



El palacio del Potala, en Lhassa (Tíbet),
residencia de los dalái lama.

Las prosternaciones de homenaje constituyen un elemento central de las prácticas tibetanas. El término tibetano que las designa (*phyag-'tshal*) significa literalmente 'inclinarse'. El homenaje físico se realiza tres veces de modo consecutivo, de dos maneras. La primera, la más espectacular, consiste en tumbarse boca abajo sobre el suelo: es la gran prosternación (*brkyang-phyag*) practicada por fieles que, incansablemente, hacen así circuitos de peregrinación a los santuarios. La segunda (*bskum-phyag*) consiste en tocar el suelo en cinco puntos: las manos, las rodillas y la cabeza. Antes de tocar el suelo o de tumbarse, el practicante, en pie, junta las manos al nivel del pecho y las lleva a lo alto de la cabeza, al nivel de la garganta y sobre el pecho, y también puede añadir la frente. Estos gestos son simbólicos: la mano derecha corresponde al método (compasión, etc.); la izquierda a la sabiduría. Juntarlas representa la unión del método y de la sabiduría. Llevarlas en lo alto de la cabeza simboliza la obtención futura del *ushnisha* (protuberancia craneana, señal de los budas); en la frente, el *urna* (la mecha enrollada en el sentido de las agujas de un reloj, que crece entre las cejas de Buda); sobre la garganta, la obtención de la palabra de Buda, y sobre el corazón, la del espíritu de Buda.

Dicha práctica es muy popular, y se considera que puede proporcionar grandes beneficios. Ningún tibetano ignora las virtudes de esta práctica y todos la ejecutan con devoción, aunque no siempre los fieles están al corriente del significado preciso de estos gestos.

La práctica de la recitación de los mantras, es decir, las fórmulas consagradas a los poderes

mágicos, es la más difundida, sin duda alguna. Para los tibetanos, un auténtico mantra debe estar en sánscrito. *Man* significa 'espíritu' y *tra* 'proteger'. Los mantras son fórmulas constituidas por palabras o por sílabas, dotadas o no de un sentido (dirección), en relación con un ritual y con una deidad, que se recitan en gran número con el fin de acumular méritos y obtener la purificación del karma negativo, o simplemente para brindar protección, lograr una curación o una realización espiritual y, por supuesto, la prosperidad material.

La recitación de los mantras, en su singularidad tibetana, puede producirse por medios mecánicos, gracias a los «molinos» de oración, ruedas que hay que girar manualmente y sobre las que hay impresos mantras.

Entre los mantras más populares se encuentra el del Buda Tchenrezi (*Om mani pad me hum*), que ha de recitarse meditando sobre la gran compasión; el del Buda de apariencia femenina Deulma Tara (*Om tare tuttaré turé svaha*), en sánscrito, y que protege de muchos peligros, o aquel de la esencia de la perfección de la sabiduría (*Om gaté gaté paragaté parasamgaté bodhi svaha*), que evoca el despertar de los que «alcanzaron la otra orilla».

LOS TEXTOS SAGRADOS DEL TANTRISMO

Los tantras reagrupan sesenta y cuatro textos fundamentales. Los redactaron entre los siglos VII y XIII órdenes mahayanistas que introdujeron en el culto budista las creencias populares. Estos tratados de prácticas rituales y yóguicas o esotéricas están reunidos en cuatro grandes categorías: el *Kriya Tantra*, que describe el ritual de las ceremonias; el *Charya Tantra*, que se ciñe a la práctica diaria de la vida religiosa; el *Yoga Tantra*, que trata de las prácticas mágicas y místicas y el *Anuttarayoga Tantra*, que expone los secretos del culto de Shakhti o la energía femenina.

Esta última recopilación contiene la quintaesencia del Vajrayana. Está dividido en tres volúmenes: *Maha Yoga,* donde aparecen descritas y comentadas las uniones de los seres con lo absoluto, el *Anu Yoga*, que trata de los lazos entre el macrocosmo y el microcosmo y el *Ati Yoga* o unión extraordinaria, considerado como el más excelso mensaje de Buda.

La doctrina tántrica budista deriva del hinduismo, pero no obstante difiere de aquel por su enfoque de la vacuidad. Propone alcanzar la salvación y la liberación mediante el dominio de las fuerzas cósmicas del universo, inherentes a cada individuo, a través del camino esotérico y ritualista. Si en el sistema hindú los dioses poseen una contrapartida femenina (Shiva-Parvati), en el tantra tibetano, la imagen de deidades en contacto sexual (Yab-Yum) simboliza la unión generadora de vida. Esto produjo una modificación del concepto que se tenía de los Budas y de los *bodhisattvas*, que fueron dotados de características propias de sus equivalentes hindúes: aspecto huraño, brazos múltiples, collares de cráneos, con toda una simbología asociada.

Es entre los siglos VII y X que el canon sánscrito fue traducido y permitió establecer una liturgia religiosa importante. En el siglo XVI, el canon tibetano encontró su forma definitiva a través de dos enciclopedias: *Kangyur* («Traducción de la doctrina sagrada») y *Tangyur* («Transmisiones de las palabras»), comentarios de todos los textos de Kangyur. Estas dos enciclopedias, a pesar de su volumen (el *Kangyur* posee más de cien mil páginas y pesa más de quinientos kilos), fueron completadas por numerosos textos posteriores de esencia filosófica o histórica, se trata de los *Terma* (o *Tesoros Secretos*), de los que el más conocido es el *Bardo Thodol*, el *Libro de los muertos* tibetano. El *Bardo Thodol* no es un itinerario para los difuntos, sino una continuación de instrucciones dadas al «que quiere sobrepasar a la muerte, metamorfoseando su proceso en un acto de liberación». El *Naro Chodrug* (o *Las seis leyes de Naropa*), otro *Terma* importante, constituye un método para alcanzar la liberación gracias al dominio del calor físico favorable a la búsqueda espiritual; el yogui se da cuenta de que su cuerpo es sólo ilusión, visualiza sus sueños a través de una deidad, atraviesa la muerte y experimenta la transmigración del espíritu, deja el mundo de las reencarnaciones y llega a entrar en el reino de la Perfección, donde conoce por fin la iluminación, la Clara Luz.

La teocracia de los monjes

Hasta la invasión china en 1950, Tíbet era un Estado eclesiástico y feudal. En 1642, los mongoles entronizaron al dalái lama que, hasta la invasión china, ejerció su poder secular y religioso sobre el Tíbet. Cada sector de su administración se componía de ciento setenta y cinco funcionarios. Considerado como un *tulku* que manifiesta la compasión, personificada por Avalokiteshvara, representaba una nueva encarnación del primer emperador tibetano, Songtsen Gampo (s. VII). Según textos religiosos tardíos, Avalokiteshvara, la principal divinidad protectora del Tíbet, se erigió por consiguiente en la voz del dalái lama. Esto no le otorgaba un poder absoluto, pues la administración tenía potencialmente un poder considerable.

Desde el siglo XVIII, el gobierno pudo variar en su composición, pero su principio estribaba en la naturaleza religiosa del Estado, con monjes que ocupaban un cargo al lado de laicos (tres, la mayoría de las veces). Otras administraciones completaban el conjunto, particularmente la de las finanzas. Los ministros, designados por el dalái lama o su regente, procedían de la nobleza. Esta nobleza constaba de más de doscientas familias repartidas en tres grandes categorías, entre las que destacaban los *yabshi*, las familias de los dalái lamas. Para compensar el riesgo de quedar sin heredero, una familia en la cual faltaba el heredero varón podía adoptar a un miembro de otra familia y convertirlo en heredero de sus bienes.

Habrá que esperar al reinado progresista del XIII dalái lama (1876-1933) para ver a hombres de origen humilde ocupar un puesto clave en el gobierno; el más célebre fue Tsarong Dabzang Dradul, en 1910. Existían también asambleas de monjes y laicos que representaban teóricamente a la población y poseían un papel consultivo, tanto a nivel local como nacional.

Este poder del Estado se extendía sobre todo el territorio donde era secundado por administradores (gobernadores, prefectos), que se apoyaban en los jefes del pueblo, o del clan, en el caso de los nómadas. La justicia se ejercía según un mismo esquema, y las penas variaban de la simple amonestación a condenas que incluían la amputación o el exilio. La pena de muerte, reprobada desde el siglo VIII, se impuso sin embargo de manera episódica hasta 1898, cuando el XIII dalái lama la prohibió categóricamente.

La tierra pertenecía simbólicamente al Estado. En la práctica, los señores se repartían territorios inmensos que podían ser subdivididos para los vasallos. Se vivía pues en un marco feudal repartido entre señoríos laicos y señoríos monásticos. La esclavitud, aunque se condenaba, era una práctica habitual, y subsistió, por lo menos en el este del país, hasta finales del siglo XIX. Una urdimbre compleja de derechos y deberes vinculaba directa o indirectamente a las poblaciones de regiones enteras con la capital, Lhasa.

Ciertos principados eran estrictamente religiosos, como el de Chamdo al este, y los conflictos de intereses estallaban entre ellos degenerando a veces en guerras, como en el caso entre Chamdo y Draya en torno a 1840. Otro gran dominio religioso pertenecía al *panchen lama*, en la provincia central de Tsang, una de las más ricas del Tíbet. Su autonomía era bastante amplia, aun así hubo un conflicto con la capital a propósito de los impuestos (1920-1921).

Se considera que existían seis mil monasterios en el Tíbet en el momento de la invasión china.

El grado de formación espiritual es muy variable. De hecho, hay pocos puntos en común entre los monasterios de Séra o Drépung, muy cerca de Lhasa (que son auténticas ciudades que cuentan con varios millares de monjes), y los pequeños monasterios (los más numerosos, a veces arruinados), que se esparcen por el paisaje. Allí, salvo excepciones, la formación es sumaria y la porosidad muy grande con respecto a los pueblos vecinos, donde las familias pueden recurrir a sus hijos monjes para los trabajos agrícolas. Asimismo, el poder de atracción del monasterio puede también vincularse a un personaje que resida allí (un *tulku* famoso, un abad) o a una especialidad (pintura, baile, canto). Por fin, las sedes monásticas de las descendencias religiosas (Tsurphu, Sakya y Ganden, por ejemplo) gozan de una fama inmensa y se viaja desde muy lejos para poder estudiar allí. Hay que subrayar la fuerza económica de los señoríos monásticos donde, contrariamente a las familias nobles, no se conocen los problemas vinculados a la ausencia de herederos o de división de los bienes.

La población religiosa, hasta una quinta parte de la población total, no es homogénea y destacan las grandes diferencias entre los monjes entrados en el monasterio a título de la carga feudal y los dirigentes: abades, *tulkus*, intendentes, etc. Muy a menudo, las desigualdades sociales reaparecen, y encontramos que las tareas diarias las realizan la mayoría de las veces los hijos de los campesinos y nómadas, y no los hijos de los notables. Existe también una minoría de practicantes errantes y de ermitaños que viven solos o en comunidad.

La promoción social es muy limitada en este marco, que deja poco espacio para la iniciativa. Sin embargo, los artesanos y, sobre todo, los comerciantes llegaron a formar una especie de burguesía en el transcurso del siglo XX. Más que otro sistema, la vía espiritual puede ser un trampolín social o un modo de ruptura con su medio de origen.

La sociedad tradicional tibetana tiene pues sus lastres y sus anacronismos. Bajo los XIII y XIV dalái lamas (Tenzin Gyatso es el XIV dalái lama actual) se efectuaron unas tímidas reformas institucionales, como el nombramiento de un primer ministro y la toma en consideración de las asambleas laícas. No obstante, todas estas iniciativas han fracasado o casi han sido abortadas, por no recibir el apoyo ni el reconocimiento de la parte más conservadora de los funcionarios, casi en su totalidad monjes y altos dignitarios religiosos que gozan de un enorme poder sobre las poblaciones tibetanas sometidas a su imperio.

Aquí no podemos silenciar la pedofilia y otras prácticas sexuales extendidas en los medios monásticos tibetanos, prácticas muy antiguas, y que recientemente están saliendo a la luz, poniendo en entredicho la «pureza idealizada» de muchos venerables lamas y rimpoche (muy a pesar del budismo tibetano «bobo» *made in hollywood* y *new age*).

LOS TULKUS, REENCARNACIÓN, INSTITUCIÓN Y NEGOCIO

Herederos de una descendencia de maestros espirituales, tienen la reputación de controlar el nacimiento y la muerte.

Los lamas reencarnados o *tulkus,* encontrados cuando todavía son niños, contribuyeron ampliamente a la erección del mito del Tíbet. Indisociables del paisaje espiritual y social del Tíbet tradicional, se reparten en dos grandes familias:

La primera es la del *tulkus* considerados «últimos», cuyo nacimiento es milagroso: el Buda Sakyamuni, o Padmasambhava, uno de los artesanos de la primera tentativa de implantación del budismo en el Tíbet (siglo VIII), sobre el que la leyenda dice que nació de un loto.

La segunda categoría está constituida por seres muy avanzados en la vía espiritual, que dominan el nacimiento y la muerte. Esta categoría ofrece una diversidad muy grande, según el grado de realización interior del personaje. Los más elevados son percibidos como manifestaciones humanas de calidades espirituales tales como la compasión (dalái lama, *karmapa*) o la energía (*gyeltsab rinpoché*).

Los *tulkus* siempre existieron desde un punto de vista budista. La originalidad tibetana radicó en convertirlos en una institución. Para comprender este fenómeno singular, hay que remontarse al siglo XII, durante la segunda difusión del budismo en el Tíbet. Entre los místicos más famosos, Dusum Khyenpa (1110-1193), el primer *karmapa*, tenía la reputación de ser la reencarnación de maestros que se sucedieron en la India y en el Tíbet. Poco antes morir, le confía a uno de sus discípulos más cercanos una carta con las indicaciones que conciernen a su futura encarnación. Al *karmapa* se lo considera desde entonces como el fundador moral de la institución de los *tulkus*.

Surgieron otras descendencias de *tulkus*, en primer lugar la de los Karma Kagyupa y luego en otras escuelas espirituales. Los dalái lama, que ya formaban una descendencia de *tulkus* antes de recibir este título de los mongoles en 1578, son los representantes más célebres. Otras grandes encarnaciones son el *panchen lamen*, instituido en el siglo XVII por el V dalái lama (1617-1682).

¿Concretamente, cómo se reconoce a un *tulku*? En general, el *tulku* antes de morir deja instrucciones para facilitar su descubrimiento. Revela elementos que conciernen al lugar de su próximo nacimiento, sus padres, eventualmente el año de su renacimiento. Puede también que no deje ninguna instrucción: son entonces las visiones de sus discípulos o los oráculos los que permiten conseguir indicios. Una vez reunidos estos elementos, se inicia una misión de búsqueda y, a menudo, se seleccionan varios candidatos. Se procede entonces a las pruebas, la más conocida es la del reconocimiento de los objetos del *tulku* precedente. Prueba en la que el dalái lama actual reconoció, entre otras cosas, un bastón que había pertenecido a su predecesor. A finales del siglo XVIII, China intentó influir sobre este sistema y para ello redujo este ritual a un simple sorteo con una urna de oro. Tal sistema se empleó sólo una sola vez, con el XI dalái lama (1838-1855).

Una vez descubierto, el *tulku* sigue una formación espiritual extremadamente estricta. Sus padres reciben una indemnización material o, en el caso de los dalái lamas, son ennoblecidos. En un principio, permanecen cerca de su hijo, pues son numerosos los testimonios de *tulkus* que relatan el dolor de verse separados de su hogar materno. Se considera que los *tulkus* no son seres humanos

ordinarios.

Toda una organización de tutores y servidores se ponen a su servicio.

El reconocimiento de los *tulkus* es un asunto fundamental, ya que se trata de un jefe de un linaje o de un monasterio, y su dimensión social y política es, sin duda, de primer orden. El Tíbet ha sido regularmente sacudido por conflictos más o menos graves a raíz de la elección de un *tulku*. El más reciente es el que, desde principios de los años noventa, divide la descendencia Karma Kagyupa a propósito de la reencarnación del XVII *karmapa*. Dos grupos reivindican cada uno un *karmapa*: uno, Orgyen Trinlé Dorjé, que es oficialmente reconocido por la inmensa mayoría de los miembros de su linaje religioso y recibió, como requiere la tradición desde el siglo XVII, el aval del dalái lama; el otro, Thayé Dorjé, es reconocido sólo por una minoría, a la cabeza de la cual se encuentra el *shamarpa*.

Milarepa (1040-1123), uno de los más grandes místicos del budismo tibetano, fundó la escuela Kagyupa.

No podemos evocar a los *tulkus* sin insistir en su dimensión política. Los tibetanos reconocen que esta institución mantuvo durante mucho tiempo un equilibrio local. Conocemos así varios casos que ilustran el estrecho vínculo entre los *tulkus* y las familias reinantes. En la región oriental de Kham, por ejemplo, podemos encontrar, sobre varias generaciones y en la misma familia, *tulkus* del monasterio dominante junto a herederos principescos.

Este aspecto sociopolítico no se le escapó a la República Popular China. Después de la huida del dalái lama, en 1959, el X *panchen lama* recibe el apoyo del gobierno chino para mostrar la tolerancia del poder. No obstante, fue encarcelado del año 1962 al 1982 por denunciar las abominaciones perpetradas por Pekín. Rehabilitado en 1988, fallece en 1989 en circunstancias oscuras después de haber denunciado de nuevo los atropellos de China.

La desaparición del XI *panchen lama* (sólo tenía seis años) al día siguiente de su reconocimiento por el dalái lama, en 1995, su sustitución por un *tulku* fantoche, elegido por China, y el «descubrimiento» chino del *tulku* de Réting en 2000, después de la huida del XVII *karmapa* hacia la India, ilustran el peso que todavía ocupan los *tulkus* en el Tíbet contemporáneo. Esta tradición se mantiene en el exilio. Y pese a que hoy en día existen *tulkus* occidentales, nunca llegan a tener la importancia política y espiritual de los *tulkus* tibetanos.

El Tíbet mágico

Inaccesible edén, rodeado de mitos y de leyendas, el Tíbet hizo soñar a los viajeros y fascinó a los círculos esotéricos. Tejado del mundo, una tierra lejana y casi inaccesible, un pueblo con costumbres extrañas replegado sobre sí mismo; el Tíbet posee los ingredientes para intrigar. Desde la Edad Media cristaliza para los europeos el sueño de un mundo extraordinario: el misionero buscará en esos parajes un reino cristiano escondido, el comerciante viajará en busca de oro y de piedras preciosas, el místico intentará encontrar una sabiduría perdida.

De paso en el Tíbet, en 1254, el franciscano Guillermo de Rubrouck comenta que basta con rascar allí la tierra para hallar oro a voluntad. Medio siglo más tarde, Marco Polo queda asombrado por las prácticas mágicas y secretas de los tibetanos, que conoce probablemente en la corte del emperador Kublai Kan.

La leyenda de este edén se confirma con la dislocación del Imperio Mongol que, durante varios siglos, aisla al Tíbet del mundo. Misioneros católicos que llegan a penetrar en el Tíbet, en el siglo XVII, se quedan sorprendidos por la semejanza entre lo que llaman el «lamaísmo» y la religión católica. Una hipótesis se difunde en Europa, según la cual el Tíbet sería un antiguo reino cristiano desconocido cuya religión habría degenerado. Tanto es así que, en 1738, el papa Clemente XII envía al VII dalái lama una carta para que vuelva al regazo de la Iglesia. Algunos europeos llegan a ganar el «Tejado del mundo» al precio de astucias increíbles y muchos sufrimientos. Sus relatos conocen un éxito enorme, como los del padre Huc, en 1850 (*Memorias de un viaje a Tartaria, Tíbet y China*).

El mito de un Tíbet mágico se convierte, en la segunda mitad del siglo XIX, en la tierra elegida para las sociedades secretas y los círculos esotéricos. Fundada en Nueva York, en 1875, por el coronel Olcott y la médium rusa Helena Blavatsky, la Sociedad Teosófica se presenta como la depositaria última de la «religión primordial» de la humanidad, enseñada a Blavatsky de manera telepática por los grandes iniciados, los «maestros» que viven en el Tíbet.

La francesa Alexandra David-Néel, la primera mujer europea que llegó hasta Lhasa, en 1924, rodeada de circunstancias rocambolescas, fue una adepta de la Sociedad Teosófica (con la cual rompió relaciones posteriormente). Según ella, «la reputación de taumaturgos de la que gozan los lamas ermitaños» explicaría, en gran parte, la atracción de las sociedades esotéricas por el Tíbet.

Otro adepto de la Sociedad Teosófica tendrá un papel determinante en la difusión del mito. Se trata de Baird Spalding, que en *La vida de los maestros,* obra publicada en 1921 en Estados Unidos, narra las vicisitudes de una supuesta expedición científica que se habría puesto en acción en 1894, y cuyos miembros habrían encontrado a grandes lamas, depositarios de misteriosos documentos acerca de los orígenes de la humanidad. Por otro lado, este libro hace referencia a la iniciación que Jesús habría recibido en la India, un tema muy inspirado de *La vida desconocida de Jesucristo,* un delirante libro escrito por el ruso Nicolás Notovitch en 1894.

A partir de los años veinte del siglo pasado, el Tíbet se revela progresivamente a través de los relatos de los occidentales, como los de Alexandra David-Néel, con sus traducciones de grandes textos tibetanos como la *Vida de Milarepa* o el *Bardo Thodol*, el *Libro de los muertos* tibetano, o gracias a la publicación de numerosos escritos universitarios sobre la cultura y la religión tibetana.

Pero de modo paralelo, asistimos a una florescencia de ficciones en las concepciones teosóficas del Tíbet mágico y secreto. Repitiendo y sintetizando de manera bastante notable todos estos temas, un pequeño libro publicado en Londres, en 1956, se convierte, en menos de dos años, en un superventas mundial. *El tercer ojo* se presenta como las memorias de una lama tibetano exiliado en Inglaterra después de la invasión china de 1950. Cuenta su infancia en los años treinta en Lhasa, su entrada al monasterio después de que los astrólogos le hayan predicho una vida intensa, su formación como médico y su iniciación en prácticas ocultas tales como los viajes astrales, que permiten dejar el cuerpo, y la lectura del aura, que hace posible que el joven monje, gracias a la apertura del tercer ojo, conozca los pensamientos de sus interlocutores. El libro logra un éxito inmenso, incluso cuando Scotland Yard descubre, en 1957, que el lama Lobsang Rampa es, en realidad, el ciudadano británico Cyril Hoskin. Cuando los primeros lamas exiliados llegan a Occidente, en los años que siguen a 1960, los lectores de *El tercer ojo,* ávidos de iniciaciones secretas, los acogen con los brazos abiertos. Ciertos lamas aprecian esta publicidad y reconocen que *El tercer ojo* fue esencial a la hora de acercar a los occidentales al budismo tibetano. Otros piensan, al contrario, que deformó el verdadero sentido de la búsqueda espiritual.

Este Tíbet mítico se concibe como un fabuloso reino, del que se conoce más o menos su emplazamiento, en los altos valles del Norte. Pero sólo pueden encontrarlo las «almas puras». Antes de transformarse en el núcleo duro de una nueva mitología occidental, a partir de la década de 1930, este edén secreto ya era un poderoso mito: en alguna parte del Tíbet esperaba el reino invisible de Shambala, un mundo de pura felicidad, un tipo de paraíso terrestre inaccesible para el profano, mencionado en el *Kalachakra*, uno de los principales tantras del budismo tibetano.

Descubierta en Occidente, esta leyenda fue explotada por las corrientes esotéricas. Asimismo, inspiró también a novelistas y cineastas. James Hilton, que publica *Horizontes perdidos*, en 1933, es sin duda el adaptador más genial al espíritu occidental del mito de Shambala. En su novela no aparece ningúna iniciación tántrica para acceder al reino secreto de Shambala: un accidente aéreo en el Himalaya basta para transportar a cuatro británicos al corazón de este paraíso que rebosa oro y donde todo el mundo es feliz. Atendidos por los monjes de un gran monasterio, de nombre Shangri-La, descubren los auténticos valores de la vida. Adaptada al cine por Frank Capra, en 1937, la novela de Hilton se convierte en un superventas a nivel mundial y vulgariza, bajo el nombre de Shangri-La, el mito de Shambala. El gobierno chino, que acabó por comprender el provecho que podía sacar del mito del Tíbet, anunció en enero de 2002 que la región de Zhongdian, en el noroeste de Yunnan, se llamaría en lo sucesivo Shangri-La.

Bibliografía

Arnau, Juan. *Antropología del budismo*. Barcelona: Editorial Kairós, 2007.

—, *Abandono de la discusión*. Traducción directa del sánscrito. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

—, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

—, *Fundamentos de la Vía Media*. Traducción directa del sánscrito. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

Bendriss, Yassine Ernest. *Yoga-sutras de Patanjali*. Madrid: Editorial Dilema, 2010, tercera edición. Primera edición, 2006.

Conze, Edward. *Breve historia del budismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Cornu, Philippe. *Diccionario Akal del budismo*. Madrid: Akal, 2004.

Deshimaru, Taisen. *Za-Zen: la práctica del zen*. Barcelona: Cedel, 1976.

Dragonetti, Carmen Leonor; Tola, Fernando. *Budismo Mahayana*. Editorial Kier, 1980.

—, *Diálogos mayores de Buda [Dhīga Nikāya]*. Traducción directa del pali. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

—, *Udāna: la palabra de Buda*. Traducción directa del pali. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Eliade, Mircea. *El yoga. Inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Harvey, Peter. *El budismo*. Madrid: Akal Cambridge, 1998/2006.

Izutsu, Toshihiko. *Hacia una filosofía del budismo zen*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Kosen, Bárbara. *Zazenbuda, introducción al zazen*. Madrid: Editorial Dilema, 2002.

—, *Zen aquí y ahora*. Madrid: Editorial Mandala, 1999.

Lenoir, Frederic. *El budismo en Occidente*. Barcelona: Seix Barral, 2000.

Levenson, Claude B. *Le bouddhisme*. París: PUF, 2004.

Mora, Fernando. *Las enseñanzas de Padmasambhava y el budismo tibetano*. Barcelona: Editorial Kairós, 1998.

Norbu, Namkhai. *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra y dzogchén*. Barcelona: Editorial Kairós, 1996.

Panikkar, Raimon. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

Parakranabahu, Ado. *El sutra de Benarés. El primer discurso del Buddha. Dhammacakkappavattana Sutta*. Barcelona: Editorial Kairós, 2014.

Pol Droit, Roger. *Le silence de Bouddha et autres questions indiennes*. París: Éditions Hermann, 2010.

Rahula, Walpola. *Lo que el Buddha enseñó*. Buenos Aires: Editorial Kier, 2002.

Seddhatissa, H. *Introducción al budismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

Solé-Leris, Amadeo; Vélez de Cea, Abraham. *Majjhima Nikaya. Los sermones medios del Buddha*. Barcelona: Editorial Kairós, 2006.

Suzuki, Daisetz Teitaro. *¿Qué es el zen?* Madrid: Editorial Losada, 2006.

—, *Vivir el zen*. Barcelona: Editorial Kairós, 2003.

Tola, Fernando; Dragoneti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al vedanta. El sistema samkhya*. Barcelona: Kairós, 2008.

Trungpa, Chögyam. *Le mythe de la liberté et la voie de la méditation*. París: Points, 1979.

Watts, Alan. *El camino del zen*. Barcelona: Ediciones Edhasa, 2003.

nowtilus
www.nowtilus.com

BREVE HISTORIA del...

BUDISMO

Ernest Yassine Bendriss

Descubra la fascinante génesis y evolución del budismo, a través de la figura de Sidarta Gautama, el Buda histórico, el Despierto, hasta sus ramificaciones en muchas escuelas, que conformaron el budismo indio, chino, tibetano y japonés.

Comprenda el nacimiento de las tres grandes corrientes del budismo: el Hinayana, el Mahayana y el Vajrayana a través de los grandes cismas que sacudieron a la Sangha, la comunidad monástica, al principio de la era cristiana.

Conozca las enseñanzas esenciales del budismo, sus doctrinas, sus concepciones de la vida humana y del más allá, su filosofía, sus técnicas de meditación, su relación con la civilización hindú, sus singularidades mágicas y esotéricas, sus tribulaciones políticas y su considerable influencia religiosa y espiritual en el mundo.

Breve historia del budismo, le brindará de la mano de su autor, Ernest Y. Bendriss, de manera didáctica pero con gran rigurosidad las claves para conocer a fondo el budismo y comprenderlo en todas sus dimensiones, así como hacerle partícipe de las investigaciones más actualizadas sobre el tema.

BREVE HISTORIA
www.BreveHistoria.com

Síganos en Facebook
www.facebook.com/brevehistoria

Visite la web y descargue fragmentos gratuitos de los libros, participe en los foros de debate temáticos y mucho más.